



TITLE:

「十王經」の形成と隋唐の民衆信仰

AUTHOR(S):

小南, 一郎

CITATION:

小南, 一郎. 「十王經」の形成と隋唐の民衆信仰. 東方學報 2002, 74: 183-256

ISSUE DATE:

2002-03-29

URL:

<https://doi.org/10.14989/66859>

RIGHT:

「十王經」の形成と隋唐の民衆信仰

小 南 一 郎

第一章 生七齋と七七齋

第二章 十王經の神々

一 五官王

二 閻羅王

三 太山王

四 平等王

五 五道轉輪王（五道大神）

六 十王の組織化

第三章 願文

「十王經」の形成と隋唐の民衆信仰

中國撰述の佛教經典である「閻羅王受記四衆預修生七往生淨土經」（以下、「十王經」と略稱する）が成立したのは、唐代の中期から後期、すなわち、安史の亂を経て、唐の政權が不安定になる一方で、士大夫たちの文化に代わって、新しく民衆的な文化が社會の表層に浮かび上がってこようとする時代においてであった。^①この時期は、歴史學者たちが「唐宋の變」と呼ぶ、時代の大きな轉折點に位置しており、中國の長い封建社會を前段と後段とに二分する、劃期の時代なのであった。そうした大きな社會變化の中で形成された「十王經」という經典もまた、こうした時代や社會の變動とまったく無關係で

はあり得なかったであろう。それならば、この宗教テキストには、具體的にどのような社會階層の人々の、どのような内容の祈願が結晶化しているのだろうか。「十王經」の内容の形成過程と、その當時における、この經典をめぐる祭儀や書寫の實態を分析することを通じて、南北朝期から唐代後半期にかけての時期の、宗教文化史の一側面に光をあててみたいと思う。

第一章 生七齋と七七齋

「十王經」は、生七齋と七七齋との二つの佛教祭儀と密接な關連を持ちつつ形成された經典であった。この經典の基礎となったのは、二つの齋のうちでも生七齋の行事であって、そうした基礎要素の上に、後から七七齋に關する記述が付加され、現在の「十王經」ができあがったであろうとの推測を、以前に發表した拙論^②（以下、前論と呼ぶ）の中で述べた。現行の「十王經」の本文の中にも、この二つの齋についての混淆した記述が、そのままに留められている。次のような箇所が、そうした混淆を示す部分である。^③

もし、善男子・善女人・優婆塞^{ウパッサカ}・優婆夷^{ウパヤ}で、生七往生齋を預修しようとする者がおれば、月ごとに二度、十五日と三十日とにそれを行なうように。最近に死者が出た家の場合には、一七日から數えて、七七日に至るまで「七日ごと」と、百日目、一年目、三年目とには、それぞれに、これら十人の王の名を擧げて降臨を願う必要がある。七日ごとに一人の王が地上に降って調べるので、「その時には」かならず齋を行なわなければならない。「その王を通して」功德の有無が、すぐさま天曹（天の役所）と地府とに報告されるのだ。三寶を供養し、祈りを捧げて十王に來てもらい、その王の名を唱えて書狀を納めれば、その書狀は六曹（六つの役所）にとどけられ、善惡童子（注善童子と注惡童子と）がそ

れを天曹・地府・冥途の役所などに奏上して、確かな書類として記録される。「死後に」みずからそれらの役所に行ったときには、「その記録を案じて」すぐさま快樂なところへ生まれ代わらせられ、中陰に四十九日の間も留まることなく、息子やむすめたちが追福供養して命請いをする必要もない。

この一段の記述からも、この經典が、佛教信者が日常的に行なう生七齋（生七往生齋）を基礎にして、死者の冥福を祈って遺族が行なう七日ごとの齋（七七齋と呼ぶ）についての記述が、その中間に挿入されてできたものであることが推測できるであろう。しかも、これら二つの要素についての記述は、必ずしも十分には融合していないのである。

たとえば、この一段の最後の、齋を行なったことの功德が天曹や地府に記録されており、死後に冥府に行った際には、その功德が勘案されて、善所に生まれ代わることができるという記述は、もっぱら生七齋に關わるものであって、死者のための七七齋とは關係がない。七七齋が正しく行われているかどうかは、冥府へ報告されるにしても、それはその當日に冥府で行われている死者への判決に直接に影響するのであって、文書にして保存される必要がないからである。そうしたことから、上に示した譯文で言えば、「最近に死者が出た家の場合には」から「すぐさま天曹と地府とに報告されるのだ」までの部分が、後から挿入されたものであることが容易に推測できるのである。

このように、細かい部分にも二つの齋についての記述の混淆が見えるのであるが、より大きく言って、現行の「十王經」全體が、前半部分が生七齋の由來を述べることで成り立ち、その後半ではもっぱら七七齋のことを述べるといふ、二つの異なる内容から構成されていることについても、前論で分析したところである。

生七齋は、自分自身で、みずからの死後の安樂を祈願して行なう齋であった。前もって修するゆえに、生七齋は、預修、あるいは逆修ということばを冠して呼ばれるのである。この生七齋は、唐代に十齋と呼ばれていた行事と重なるところが

多かったと推測される。十齋というのは、一月のうちの十日（一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日）を限って、特に清淨を心がけて生活をする、在家佛教信者たちの宗教實修である。たとえば、白居易は「畫彌勒上生幀記」の中で、次のように云っている。^④

わたくし白樂天は、三寶に歸依し、十齋をしつかり守り行ない、八戒を授かってから、久しくなります。常に日々、佛前に香を焚き、額づいて祈願をいたしますには、未來の世においては、一切の衆生とともに、兜率天にのぼって彌勒菩薩のもとにあり、また彌勒の下生に際してはそれに隨從し、生まれ代わるたび、萬劫にわたって彌勒とともにあつて、生死の輪廻とは永遠に縁を切り、無上の道を完成させることができますように、と。

これは、彌勒上生の様子（兜率天の様子）を畫いた繪畫に、白居易が付した願文である。ここに見えるように、居士としての白居易は、八戒を授かってそれを守るほか、十齋を缺かすことなく實行して來たと表明している。八戒は、八關齋において守られる行動規範であり、十齋も、一月に十度、日時を定めて、守られる戒律であつた。八關齋と十齋とは、ともに在家の佛教信者が日時を定めて戒律を守る宗教行事であり、六齋日に八戒が守られるなど、日時の點でも重なる場合が多いのであるが、それを區別して記していることは、この二つの齋の間に、いささか性格の違いがあることを意識していたことの反映なのであらう。

東晉の郗超は、「奉法要」の中で、日時を定めて守る齋について、次のように説明をしている。^⑤

すでに五戒を守り行なっている者は、引き續き、歲三・月六の齋を修する。歲三の齋とは、正月の一日から十五日、五月の一日から十五日、九月の一日から十五日「の三つの齋である」。月六の齋とは、月ごとの八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日「の六齋である」。齋の日には、魚や肉はお膳にのせず、正午に食事をし、それ以後は、ご馳走を一切、食べてはならない。心をきれいにして道を念じ、三尊に歸命する。みずからの罪を反省し、「慈・悲・

喜・捨の「四等心を実行する。妻を近づけず、六欲を抑える。召し使いたちを鞭打ち、罵り、牛や馬に乗り、武器を携えたりしてはならない。婦人の場合は、この他に、飾りやお化粧をやめ、心を正しく持して、従順に努める。

これは、知識人階層を主體に想定された齋戒の規定であっただろう。

敦煌石窟發見の「妙法蓮華經講經文」には、善男子・善女人を説明した中で、善女人について、三八の日にお寺参りをし、十齋を缺かすことなく守るのが善女人だと、齋戒と善とを修することの重要な部分として擧げている。^⑥

華やかな髪飾りでその身を飾ることなく、佛の戒をよく守って貪りや怒りの心を絶ち、數珠を手にしてもっぱら阿彌陀佛を念じ、心にいつも解脱のための因を修する。三八の齋日（歲三齋と八王日？）には必ずお寺に詣で、十齋をいつも缺けることなく修して、なまぐさものを口にしない。このように行い澄ました者たちを、お經の中では善女人と呼ぶのである。

こうした記述からも、十齋が、當時の在家の信者たちにとって、その日常生活の中において守るべき齋戒の中でも、特に重視されるものであったことが知られよう。

唐代の民衆的な宗教習俗にも關わる所の多い、王梵志の詩には、次のような一章がある。^⑦

六時常禮懺

四六時中、つねに禮拜・懺悔をなし

日暮廣燒香

日暮れがたには、さまざまな佛・菩薩に對して香を焚く

十齋莫使闕

十齋を缺けることがないよう心がけ

有力煞三長

三長月（歲三齋）に精進を守れば、とりわけその功德は大きいのだ

十齋は、十日の齋戒が一組みとなったもので、ある時期から、それぞれの日に十王の一人が配されることとなったと推測される。それゆえ、この齋戒の儀禮は、まとめて十王會とも呼ばれ、その個々の祭儀は「某七」と呼んで實行された。敦煌石窟に藏せられていた「先修十王會」の願文は、その際に唱えられるものであったと推測される。

伏して思ひみまするに、この公は、義と信とでもって徳を完成させて、一般衆生から遠く離れた高い境地にあり、その心は石や鐵のように固く、忠と貞とを行動の指針としております。俗世に交ざって生活をしてはいても、常に佛を大切にしようとの心を燃やし、謹んで奥深い道に進もうとするにあたって、みずから預修する儀禮の功德をたのみにしておるのでございます。……それゆえすばらしいお供え物を用意して、まっすぐに甘露の門に入り、金人（釋迦）を禮拜して、未來の世での果報を得たいと願います。いま、人々は打ち揃って立派な行ないを表わし、功德を評定して賞賛をし、互いに勵ましあって、某七の齋を實行するのです（？）。……どうか十王がたには、その明らかな鑑識力でもって、この修行の場に降臨され、善惡を掌る天の役人がたもこの會に臨席してくださいますように。我々のこの誠懇の心をみそなわして、廣く護持をお加えくださり、この優れた因縁によって、みなそろって悟りの道に進むことができますように。

これは、十王會の際に唱える願文を作成するための模範文書であって、實際の場では、「某七」とあるところに、「二七」から「七七」の語を入れて読み上げられたのであろう。

その内容からもうかがわれるように、この願文は、ある一人の人が個人的に實行する祭儀においてではなく、いく人かが集まって、集團で行われる儀式の場で唱えられるものであった。複数の人々が一つに會して行われる儀禮であったがために、十王會と會の語で呼ばれたのだと推測される。そうして特に注目すべきは、そうした儀式の場には十王が降臨して、齋の様子を注意深く觀察するとされていたことである。

また、この文書の標題に「先修十王會」とある先修の語は、預修や逆修と同じ意味で、生前に、みずから修する齋儀であったことを表明している。同じく敦煌發見の願文のうち、「逆修」と名づけられたものには、次のようにある。^⑨

過去があればこそ現在の生があるのであり、現在の生で作る「因」が將來の「果」に感應するのです。三世應報の議論は疑問の餘地もなく正しく、すべての存在はそれから逃れることができません。もしあらかじめ用意をし、「善行の」備蓄をしておかないならば、あの世が願わしいものとなるはずがありません。それゆえ、勤めて佛に仕え、正しく積んだ「因」を頼みとすべく、みずから修し、みずから祈願するのです。純粹な誠の心を盡くし、愛惜する資財を投げ出すことによって、逆修十供の清らかな齋を營もうとし、ここに某七の法事を行なうのです。

このように、「逆修十供清齋」の一部として某七の道場が設けられ、生前に、みずからの來世の幸福が祈願されるのであった。この「十供」は、十王供の意味であって、上に見た十齋とも重なり合っていたと推測される。

前に挙げた「先修十王會」の願文に續く、「先修意」と呼ばれる一段には、また、次のようにある。^⑩

加えて、玉帛を氣前良く選び出して「奉げ」、おいしい料理を盛大に施し、玉の華を三徳の尊に供え、紙と筆とを十王の號に獻じました。この時にあたって、馬には金の鞍と玉の鐙とを着け、裝飾のある美しい帳と銀の屏風とを竝べ、立派な駱駝には銅錢を背に積ませ、色とりどりの反物を座の周邊に敷き廣げます。これらすべてを、天曹と地府と六道の冥官とに獻上いたしますので、すべてお見通しの神々には、それぞれにご嘉納いただきますように。このようにして、金と玉とを奉げて、これを來世のための福田となさんとし、ささやかな奉げ物を八徳の尊の前につらね、駄馬を十王の位牌に奉げます。これらすべてのすばらしきものによって、この儀式の場を莊嚴せんとするのです。

この願文では、奉げ物などのことが精いっぱい飾って表現されており、具體的な儀式の様子をうかがうには不適當なところがあるかも知れないが、そうした中からも、十王の、この儀式への関わりかたの一部分は知られそうである。すなわ

ち、こうした儀式の場には、十王の位牌（十王之位）が置かれ、その前に紙と筆とが供えられた。そうした紙筆は、十王を紹介して、天曹・地府・冥官に上奏文を送るためのものであったと考えてよいであろう。しかも、そうした文書を運ぶための馬（象徴的な代用品であろう）が、十王の位牌の前には並べられている。こうした儀式の細節は、道教的な齋において、天地の神々に對して上章が行われるのと、まったく無關係ではなかったと推測されるのである。^⑪

生七齋が、自分自身で、みずからの來世の幸福を祈って行なう儀式であるのに對して、七七齋（彙七齋とも呼ばれる）は、死者の追福のために、その遺族たち（息子とむすめ）が主體となって執り行うものであった。「十王經」の中では、死者のための七七齋を、次のように説明している。^⑫

もし齋の日がやって來たのに、齋を行なうための資産がなく、あるいはなにかの事情で忙しくて、佛を請じ僧侶を招いて福を修することができない場合には、その齋の日にあたつて、二つの盤に載せた食物と紙錢とを供えて、新しく出た死者のための食料とし、あわせて十王の一人に献上すれば、冥途において、業報による飢餓の苦しみを免れることができる。

ここでは、一般の七七齋のほかに、盤に載せた食物と紙錢とを奉げるだけの簡易化された儀禮を行なつてもよいとしているのである。僧侶の出席を必ずしも必要としない死者供養の儀禮を許可していることは注目に値いするであろう。

敦煌石窟から發見された數多い願文の中でも、次のような例が、直接に七七齋と關係するものであった。^⑬

そもそも無常であることは、天地の變わらぬ法則であり、生死は、人にとって、最大の定めであるのです。たとえば太陽や月を逆に回らせることができたとしても、死出の渡し場を渡らずにすむ者など、どこにおりましょう。海をくつがえし、山を移動させられたとしても、無常という境涯を超越できる者は、誰もいないのです。

ところで、いまここに人々が集って齋を設けるのは、至孝（喪主）が亡き母の某七のために追念の福會を營もうとの心からなのです。

思いみまするに故人は、母としてのたしなみをしっかり守り、慈愛ある教えは溢れんばかり、女として守るべき道を親族の間に教え廣げ、柔和な徳によって一族全體を取りまとめたのであります。思いがけなくも、無情な時の流れの中で故人は身罷り、悲しくも黄泉路をたどることとなりました。……至孝たちは、その悲しみを訴えるべきところもなく、ひたすら佛門を頼りとし、佛菩薩たちを請じて、齋を設け、故人のために福を祈るのです。ただ願わくは、ここに齋を設けることにより、その福分を振り向けて、まずこれを故人の靈魂に及ぼし、願わくは故人は極樂の寶殿に生まれ代わり、金臺に遊んで、三途に落ちることなく、八難をなめることなく、この世の短い壽命を捨てて、淨土での永遠の生命を獲得し、煩惱にまみれたつまらぬ肉體を捨てて、生死を超越したすばらしい果報が確かなものとなりますように。そのあと、さらには、法界全體の有情の存在に福分を及ぼして、この善縁によって、すべてのものがそろって佛果を獲得できますように。

これは、亡き母親のために行なう祭儀の場で讀まれる願文である。この至孝（喪主）を中心にして、故人の追福のために營まれる祭儀も、某七と呼ばれ、實際には、そこに一七……七七の語を入れて、この祭文は讀まれたのであった。

王梵志詩には、次のような句が見える。

吾家多有田

わが家は多くの田地を所有しながら

不善廣平王

廣平王とは仲良くしてこなかった

有錢怕不用

お金はあってもそれを使うことに消極的であったが

身死留何益

死後にお金を遺して、なんの役に立とう

承聞七七齋

聞くところによれば、七七齋に

暫施鬼來喫

施しをすれば、亡者がやって来て、それを食べるとのこと

永別生時盤

しかし、それは、生きていた時の食器とは関係がなく

酒食無蹤跡

供えた酒食に、死者が食べたという確かな痕跡は見られない

配罪別受苦

罪の判決を受け、この世とは別のところで苦しみ受け

隔命絶相覓

生死を隔てて、會いに行くことはまったく不可能なのだ

この詩の第二句に見える廣平王については、よく分からない。あるいはこの王も、十王と同様の、冥土の支配者の一人であったのだろうか。死後のことを考えず、その廣平王を大切にすることは来なかったと言うのである。またこの詩が、七七齋について、死者に食物を施す機会であることを強調していることも注目に値いしよう。

死者のために営まれる七七齋が、どのように形成されて来たのかを追跡するための、十分な資料は遺っていない。そうした中であって、たとえば、南北朝中期の、王琰「冥祥記」が記録する次のような記事は、その當時にも、死者のための祭儀が七日ごとに営まれ、三七日がそうした祭儀の打ち止めの日であったことを示唆するのも知れない¹⁵⁾。

宋の慧遠沙門は、江陵長沙寺の僧であった。……慧遠は、元來、慧印禪師の召し使いで、黃遷という名であった。

……孝建二年（四五五）のこと、慧遠は、ある日、突然に自分の死期を告げ、楊道産に云った、「明日の夜、わたしはあなたの家で身罷るでしょう」と。その日には、楊道産は八關齋を営み、一晩中、灯火を點した。初夜から夜中にかけて、黃遷（慧遠）は人々の混じって行道し、平穩でなにの変わった様子も見えなかった。四更が過ぎたあと（夜半過ぎ）

になって、疲れたといって横になり、顔色がいささか變わって、それからしばらくして身罷った。そのあたりの人々は、そろって慧遠のために三七齋を營み、塔を建てた。その塔は今も遺っている。

こうした記事が事實をそのまま傳えているとすれば、劉宋のころには、三七日の齋が死者のための供養としてもっとも重視されていたことが知られるだろう。元來、三七日という日づけは、單に死者供養のみならず、さまざまな佛教儀禮の中で節目をなすものであった。また、この記事の中で、死に行く者のために八關齋が設けられたとされているのも興味深い。北朝後半期には、七七齋に加えて百日目の齋を加えた八つの齋が、死者の冥福を祈るため、支配階層の中で實修されていたであろうことを、前論の中で述べた。こうした死者祭儀は、唐代になると、より廣い範圍の人々がそれを実修するようになっていたであろうと推測される。唐代初年に編纂された「法苑珠林」卷八五には、編者の道世自身が、その事件の當事者から直接に確かめたところだとして、次のような怪異の記録が收められている。¹⁶⁾

唐の蕭氏は、司元大夫であった崔義起の夫人で、蕭鏗のむすめであり、蕭鏗は、蕭僕射（蕭瑀）の甥なのであった。蕭氏は、嫉妬深くて怒りっぽく、しばしば召し使いを打擲し、因果應報のことは信じなかった。麟徳元年（六六四）に、皇帝の御幸に従って洛陽へ行き、二年の正月に、死んで地獄に落ちた。

蕭氏が手元に置いて可愛がっていた婢女に閨玉という者がおり、年齢は十八ほど、異民族出身の婢女ではあったが、端正な面だちで、賢明であって、佛法を心から信じていた。

二月になって、家の者たちが夫人のために三七齋を營んだ。僧侶がちょうどお齋ときを食べているときに、夫人「の亡靈」がやって来て、齋の様子を見守った。首に枷をはめ、腰には鎖を付け、獄卒たちが後ろについており、他の人にはわからなかったが、この婢女だけにそうした様子が見えたのである。夫人の靈がこの婢女に乗り移って云った。その聲は夫人の平生の口調と變わるところがなかった。「……いま地獄に落ちて、嚴しい刑罰に處せられ、さまざまな苦

しみを受けて、言葉には述べつくせません。家において、いま三七日に、わたしのために齋を設けてくれたと聞き、地獄の役所に願ひ出て、一日の休暇を取り、齋の様子を見にやって來たのです。……おまえたち息子やむすめには、養ひ育てたわたしの恩を忘れることがないなら、わたしが平生に用いていた物品道具のたぐいを、すみやかに喜捨して福を修し、冥途の苦しみから抜け出せるように計ってください。七七日に、わたしのために齋を設けてくれるときに、こうした功德がすみやかに結實するようにしてほしいのです。その齋の日には、再度、お役人に願ひ出て、もう一度、やって來たいと思っています」……。

これは、小説的な記述ではあるが、唐代初年の七七齋の實態を基礎にした上での、靈異の記録であつたと考えてよいであらう。すなわち、この「法苑珠林」の記事からも、死者のための七七齋の中でも、三七齋と最後の七七齋とが特に重視されていたことが推測され、また、こうした祭儀の場には、死者の靈魂が來訪すると考える俗信があつたことがうかがわれるのである。

佛教的な中陰の觀念では、七日ごとに、中陰の状況にある死者の心識に再生の機會がやって來るのであつて、死者の靈魂がこの世にもどつて來るといった觀念は元來、含まれていなかったであらう。しかし、そうした中陰の觀念が中國の傳統的な死者儀禮と習合した結果として、前に引用したように、「十王經」においては、七七の齋の場に、死者のための食物を盛った盤を二つ用意すると規定されており、佛教説話においても、死者の靈魂が遺族の前に姿を見せて、みずからが嘗めている地獄の苦しみを述べるといった筋書きが採用されることになった。中國古來の齋の儀禮は、一定の期間（禮記によれば、散齋七日、致齋三日）、心身を清めたあと、超越的な存在と接觸するために行なう齋戒なのであつた。

唐代中期に編纂された、「廣異記」李泚の條も、初七日の齋に、死者がやって來たという物語りである。^①

河中少尹の李泚は、廣德二年（七六四）に亡くなった。初七日の日に、家の者たちは齋を營んだが、それが終わった

ころ、突然、中門のところに、李潸が姿を見せ、ともも連れず、馬に乗って門から入って來た。召し使いたちは再拜をし、馬をおさえて李潸に下馬させ、李潸は西廊に入って坐についた。息子たちは目通りをして泣いた。李潸が云った、「生と死とは天命で定められているのだから、悲しむことなど無用だ。そんなことをしても、死んだ者の心を煩わせるだけだ」。そう云うと、家の諸事について處理をし、さまざまのことを言いつけた。

これは初七日に死者が歸って來たという例であって、そうした死者が遺族たちに指示を與えているのは、唐代の「家」というものが、單に生きている者の意志だけで經營されるのではなく、その經營に當たっては、死者たちの意向も無視することができなかったことを象徴的に物語っているのかも知れない。

以上に見て來たように、「十王經」は、生七齋と七七齋との二つの佛教儀禮を基礎にして成り立っていた。この二つの齋の關係について、「十王經」の中において、次のように説明されている。¹⁸⁾

もし生きている間にこの齋をなすならば、それは預修生七齋と呼ばれ、七分の功德がすべてその人のものとなる。

もし死んだ後に、息子やむすめ、肉親たちが死者のために齋をなす場合には、七分の功德のうち、死者はその一分だけを自分のものとすることができ、のこりに六分は生きている者が持つていつてしまうのである。みずから植えたものを、みずからが收穫するのが「原則」であって、功德を他人に譲ることはできないのだ。

このように、現行の「十王經」では、みずからが營む生七齋が基本であるという姿勢をくずさず、遺族が死者への回向のために營む七七齋は、例外的なもので、その効果も薄いと述べている。しかし、これ以後の十王觀念とそれにもなう儀禮との展開は、生七齋のことは忘れ、もっぱら死者の救済のための儀禮という方向へ進んで行くのである。

ちなみに、「十王經」に見える、死者のための回向も、その功德全體の七分のうち、生者が六分を得て、死者には一分し

か振り向けられないという觀念については、莊明興が指摘するように、「佛說灌頂隨願往生十方淨土經」(灌頂經十一、大正二一/五三〇a)にそのことが見え、「地藏菩薩本願經」にも同様の觀念が受け繼がれている。¹⁹⁾

第二章 十王經の神々

「十王經」の後半部、七七齋を強調した部分には、死者が、その死後、七七四十九日までの七日ごと、百日目、一年目、三年目との、あわせて十度にわたって、冥府の十人の王から審判を受けることが記されている。その審判の日にあたって、遺族たちが死者のために篤い供養を行なうならば、死者は善所に生まれ代わることができると説いているのである。この經典に説かれている死者供養の日程表は、現在、我々が死者のために營む供養の行事にも、そのまま受け繼がれている。ちなみに言えば、日本の神道において、死者のための祭儀が、五十日祭、百日祭、一年祭、三年祭(足かけ三年目)の日取りで行なわれるのも、「十王經」からの影響を間接的に受けたものであるう。

「十王經」には、死者たちの審判を行なう十人の王として、次のような名が挙げられている。以下に十王の名を列挙するのであるが、建仁寺兩足院本の「佛說預修十王生七經」には付圖があつて、十王それぞれの配下として、判官、鬼王、注善・注惡童子、日直使者などがあるとされている。それらの配下の組織がどの時代に定まったのかについては將來の検討課題であるが、参照までに、それら配下の名を、各王のあとに記した。

一七日 秦廣王

大山(太山) 柳判官、大山周判官、都句(司) 宋判官、大陰夏侯判官、那利失鬼王、惡毒鬼王、負石鬼王、

大諍鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者、月直使者

二七日 初江王

大山宰判官、大山王判官、大山楊判官、都推盧判官、那利失判官、上元周將軍、三目鬼王、血虎鬼王、多惡鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

三七日 宋帝王

司命判官、大山河判官、大山舒判官、司錄判官、大山郭判官、下元唐將軍、白虎鬼王、赤虎鬼王、那利失鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

四七日 五官王

大山勝判官、大山肅判官、司曹裘判官、諸司檢覆判官、飛身鬼王、電光鬼王、那利叉鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

五七日 閻羅王

注死馮判官、大山洪判官、惡福趙判官、都司曹判官、儀同崔判官、千助鬼王、敢獸鬼王、狼牙鬼王、大那利叉鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

六七日 變成王

法曹胡判官、功曹鄭判官、大陰注失判官、大山窟判官、主耗鬼王、主禍鬼王、阿那吒鬼王、主食鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

七七日 太山王

大山黃判官、五道窟判官、掌印判官、大山薛判官、主財判官、掌算判官、主畜鬼王、大阿那吒鬼王、主禽

鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

百日 平等王（不正王）

大山凌判官、功曹司甫判官、大山睦判官、主症鬼王、主獸鬼王、四目鬼王、主魅鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

一年 都市王

府曹陳判官、六曹皇甫判官、大山董判官、大山胡判官、主命判官、大山熊判官、五目鬼王、主疾鬼王、主陰鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者

三年 五道轉輪王

大山鄭判官、六曹睦判官、大山鄔判官、大山趙判官、大山李判官、時通卿、中九葛將軍、產殃鬼王、注善童子、注惡童子、日直使者、泰山府君

これら、あわせて十人の王が、死者の審判者として列擧されているのであるが、一見したところからも、閻羅王、轉輪王などの、佛教的な背景を持つであろう神格と、太山王のような中國の傳承文化に由來するであろう神格とが混在していることが知られる。こうした、それぞれに出自が異なるであろう王たちは、いかなる歴史的、社會的背景を持っており、どのような人々の手を通じて一つにまとめられ、十王の組織を形成することになったのであろうか。ここではまず、個別的に、それぞれの王の來歴を探ってみたい。

一 五官王

一七日の秦廣王から、三七日の宋帝王までの三人の王については、それらの王について直接に言及する資料がなく、その來歴について、多くのことは知られない。ただ二七日の初江王については、「十王經」に、死者は二七日に奈河（奈落の河、地獄の河）を渡るとされており、そこに付けられた讀にも「江波を渉る」とあることからすれば、初江王の「江」という呼び名は、奈河に關係する命名かも知れない。

これら最初の三人の王について語る資料が、他の材料の中に發見できないことは、これらの王が、觀念的に産み出された神格であったことを示唆するだろう。それに對して、四七日に、死者がその法廷で審判を受けるとされる五官王については、この王の來歴をうかがわせるに足る、いくつかの特徴的な資料がある。たとえば、偽經（中國撰述の佛教經典）の一つである「提謂波利經」は、五官について、次のように説明している。²⁰

提謂長者が佛陀に申し上げた、「なにを五官と申すのでしょうか。どこにおるのでしょうか。なぜ人の體內におるのでしょうか。どこに役所を置いているのでしょうか」。佛陀が云った、「五官の神々は、分かれて五個所に役所をもっている。その一つは欲界の中にあり、第二は人にあって、人々の五臟の中にある。第三は陰陽の中にあり、第四は龍神の中、第五は地獄にある。五官には、それぞれに王がいて治めており、諸天も人民もみな五官の支配下にある。五官は、一方で善を勧め、惡を償わせる仕事もしている。……五臟に五行の神秘な氣が役所を置き、五官となっており、五官の官とは官舎というのと同様の意味であって、五臟の神々を支配するのである」。

同様のことは、これも疑經である「佛說淨度三昧經」にも見えている。²¹

王が佛陀に申し上げた、「なにを五官と申すのでしょうか」。佛陀が王に告げた、「五官は、まことに大きな存在だ。そ

れぞれに分かれて民衆たちを治めている。天上の上五官は善行を賞することを擔當し、地獄の中にも五官があつて、五道を主管する大鬼神王と協同して罪人を捕らえ、六つの罪を犯した者は五官の役所にまわされる。その一つは、五逆の罪を犯した者、第二は、十惡の罪を犯した者、第三は、五戒を破った者、第四は、三寶を敬わなかった者、第五は、天禁を畏れなかった者、第六は……。五官とは、具體的にはなにをいうのであろうか。その第一は仙官であつて、殺生をやめさせることを職務とする。第二は水官であつて、偷盜をやめさせることを職務とする。第三は鐵官であつて、邪淫をやめさせることを職務とする。第四は土官であつて、兩舌（うそつき）をやめさせることを職務とする。第五は天官であつて、飲酒をやめさせることを職務とする。こうした罪を犯すと、地獄の五官のもとにまわされるのだ。

上に引用した「提謂經」と「淨度三昧經」とは、ほぼ同じ時期に中國で撰述されたと推定される偽經である。特に「提謂經」については、塚本善隆教授に詳しい分析があつて、その論旨を要約すれば、次のようにまとめられるだろう。²²

「提謂經（提謂波利經）」は、北魏の曇靖が撰述したものである。太武帝の廢佛の後をうけ、一旦は衰退した北魏の佛教が、沙門統の曇曜を中心にして急速に復興しつつあつた時期に、曇靖はこの經典を、主として民衆教化を目的として編んだのであつた。「提謂經」の中で強調されているのは、深い佛教教理ではなく、佛教信者として守るべき最低の規範、三歸と五戒とである。また、三長月、六齋、八王日などの齋戒に大きな關心がはらわれていることにも特徴がある。この經典の中には、インドに由來する觀念のほか、中國傳統の五行觀念や人の行動を監視する體內神の觀念などが積極的に取り込まれている。こうした、この經典の特徴的な要素はみな、中國の民衆たちが集まって行なう、定期的な齋戒を中心とした佛教信仰に結びついたものである。

この經典の、こうした性格を反映した記述として、たとえば、「續高僧傳」卷一の曇曜傳には、「提謂波利經」二卷の、

その後の傳承を述べて、次のように云っている²³。

隋の文帝が國を建てた後にも、民間では少なからず、なお「提謂」を傳習し、邑義（宗教的な地域組織の成員）たちは、それぞれに衣鉢を守り傳えていた。一月に二度づつ、齋を行ない、儀範や定めに従って、互いを正しあい、なかなか厳格な行事が行なわれていたのである。

こうした記述からも、「提謂波利經」などの偽經が、邑義などと呼ばれる宗教結社の中で、齋の儀式と密接に關連しつつ、人々の間に受け入れられ、實修されていたことがうかがわれるだろう。邑義などの、在家の佛教信者を中心とした宗教集團は、北朝時期の石刻の造像銘などからもうかがわれるように、造像のための臨時的な結社のほかに、齋會を主體とする繼續的な結社が存在し、時代が下るにつれて、後者の恒常的な結社の占める割合が多くなっていったのである²⁴。また「提謂經」の中で、そうした齋が、月に二度ずつ行なわれたとあるのは、「十王經」の中で、生七齋に關連して述べられている、「毎月二時に、三寶を供養する」という行事に重なるものであり、それが、一月を二つに分けて行なわれる布薩の儀禮（六齋日などとなる）を言うものであったことについては、前論で言及したところである。

こうした齋戒の儀禮の中でも、特に八王日にもなう八王の觀念が、十王の觀念の重要な源流になったのであろうと考えられる。八王日とは、立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至の八節日を言い、これらの日の重要性について、法琳「辨正論」卷一の引用する「淨度經（すなわち、淨度三昧經）」には、次のように云っている²⁵。

八王とは、八節日を言う。その意味は、天王が上奏する文書は、一年に八度、まとめて提出される。それで八王と呼ばれ、これらの日が特に重要なのである。具體的に言えば、一年のことが終わると、「これまでの報告をまとめて、人々の罪福の」成績が判定され、天帝に上奏される。天帝の三十二人の臣と四鎮臣、司命と司祿、閻羅王の配下らが、すべてを見通す目と耳とでもって、「人々の」罪と福業とを書き出し、地位の尊卑で區別はつけない。それが一ヶ月に

六度、上奏される。六齋日がその日なのである。一年に三度、その上奏が點檢される。それが三長齋月なのである。

現世の人は、その左右の肩の上に、左右に分割された證文を載せている。「その證文を書きつける」左の神は男で、左の神は女であって、男神は「その人がなした」善事を記録し、女神は惡事を記録する。六齋日の前の晩、夜半に神々は天に昇り、罪と福業とを點檢し、それぞれが怠りなく仕事に勤めていることを誇示して、罪と福業との記録に塵ほどの間違いのないと主張する。如來は大悲の心をもって、人々が罰として受ける苦しみから抜け出させるため、「その日に」齋戒を修するよう勧め、樂しみを得させようとしたのである。

このように、三長月（正月、五月、九月）、六齋日、八王日は、いずれも人々の罪と善行とが天上へ報告され、點檢される日なのであって、悪い報告がなされた結果として、苦を受けることになるのを避けたいと願うならば、これらの日には齋戒を守るのがよいと、如來が教えたのだと言うのである。

ここに引いた佚文では、人々の肩の上にいる男女の俱生神が、人々の平生の行ないを常に記録しているとされるが、それとは別に、齋戒の日には、ちゃんと齋戒を守っているかどうかを點檢する、八王使者が遣わされるとされている。たとえば、「經律異相」卷四九には、「淨度三昧經」を引いて、八王使者が六齋日に善惡を簡閱（現場におもむいて點檢する）という一條が立てられているのである。平生から人々の善惡を見守っている神々ではなく、齋戒の場に降臨して、その齋戒が正しく行なわれているかどうかを點檢する八王使者の觀念の方が、後の十王の觀念に展開していったと推測されよう。十王の體系は、定期的に民衆たちが集まって行なう齋戒の儀禮を基盤として成長したものだと言えそうなのである。

東晉の帛尸梨蜜多羅譯とされる「佛說灌頂拔除過罪生死得度經（灌頂經）」卷十二にも五官のことが見えている。次のように云うのである。²⁶⁾

救脫菩薩が阿難にむかって言った、「閻羅王は、この世界に住む人々について、名簿を作って記録することを主管し

ている。もし人が惡事を働き、非法を犯し、孝行の心を持たず、五逆の行爲をなし、三寶を破壊し、君臣の掟をないがしろにしたとき、あるいはまた衆生が五戒を守らず、正しい法を信ぜず、たとえ五戒を受けても、それに違反することが多かったときには、地下の鬼神と伺候するもの（ひとの行動の善惡を監視するもの）とが、それを五官に奏上する。五官はそれを判定して、生死の運命を定めるが、ある場合には、その精神たましいを呼び寄せるだけで、すぐには是非の判定をしない。やがて判定が下されたあと、それが閻羅に奏上される。閻羅はその奏上を點檢し、罪の輕重に従って、罰をあたえる。世の人々が、病氣で瘦せ衰え、危篤になりながら死なず、ひとたびは絶え入りながら生き返ったりするのは、その人の罪と福業との判定がまだ着いておらず、その人の精神だけが連れてゆかれて、閻羅王のもとにあるからなのである。ある場合には七日、二七日、三七日、ないしは七七日になって、その人の罪福の名簿の確定がなされると、その精神は開放されて、もとの身體にもどって来る。ちょうど夢の中で善惡の應報を見るようなものなのであって、もしその人が賢明であるならば、「こうした體驗から」罪福の因果が確かに存在することを信じるようになるのである。それゆえ、わたしはここに、在家の者、出家の者たちに勧めたい、「ある人が危篤になったときには」續命のための神幡を作り、四十九の灯火を點し、放生を行なうが良いと。こうした幡や灯火や放生の功德によって、その者の精神を拔度して、苦しみから逃れさせてやり、今生と來世とを通じて厄難にあわぬようにしてやることができるのだ」と。

この「灌頂經」の記事には、人の生死の人々の行動の善惡を見守っている地下の鬼神と伺候者（俱生神のたぐい）との報告を五官が受け、五官がその報告を裁定したあと、閻羅王に奏上する。閻羅王はそれを見て、いかなる處遇を死者に與えるのかを決定するという、一種の文書行政組織が描かれている。

この五官について、長尾佳代子氏は、インドの五天使（pañca devaduta）が原型になっていただろうと想定している。²⁷ 確

かにインドにも原型になるものがあつたのであろうが、そうした神が中國に定着し、特にそれが五官と呼ばれたことについては、初期の道教や神仙思想に由來する、人々の行動をうかがっている天地水の三官や人の五臓に役所を置く體內神といった觀念と結合した結果であつたと推測される。

二 閻羅王

四七日の五官王のあとに引き續いて、五七日目には、死者は閻羅王のもとで審判を受ける。「十王經」は、閻羅王の受記に際して、佛が死者の救いを説いたという枠組みで構成されている經典であつて、この經典の形成の過程では、閻羅王をめぐる諸觀念とさまざまな儀禮とが大きな働きを示したに違いない。

閻羅王の閻羅は、閻摩羅の簡稱で、閻摩は、漢譯佛典の中では、焰摩、閻魔、琰魔、炎摩などとも書かれている。閻羅の羅は、サンスクリットの *raja* (羅闍) の語の音を取ったもので、王の意味なのであろうか。閻摩という呼び名は、インドのヤマ (*yama*) 神を音譯したものであつて、そのヤマはヴェーダの神話に由來する、きわめて古い神である。インドにおけるヤマ神の來歴やその神としての機能についてまとめれば、次のようになる。⁽²⁸⁾

ヴェーダに見えるヤマは、さまざまな相貌を取っているが、そうした中でもっとも古い様相は、天地の創造者としての性格であつたと考えられる。その段階でのヤマは、兩性具有者であり、みずからの身體を犠牲として捧げ、その身體を素材にしてこの宇宙を創造したのであつた。そうした最初の兩性具有は、時代を下るにつれて、ヤマとヤミ (*yami*) との兄妹神 (雙神) の觀念へと展開し、この兄妹神の結婚を通じて、人類が生み出され、ヤマ自身は人類のもっとも遠い祖先であつたという神話に變化してゆく。

ヤマは最初の人間であり、また最初の死者であつて、みずから死者として、それ以後の人間たちが死後に行くべき道と

場所とを見つけ、その土地にあって、祝福された死者たちの王となった。ヤマが治めるのは死者たちの國ではあるが、そこは喜びにあふれる土地であった。そうしたヤマが、後ヴェーダ (Post-Veda) 期になると、死者たちに對する、恐ろしい判定者へとその性格を變化させたのであった。

こうしたヤマ神 (元來は、人とも神ともつかぬ存在) についての傳承を、全面的ではないにしろ、佛教教團も受け繼いで、それを經典や儀禮の中に取り込んだと推測される。ただ、インドの佛教教團が、ヤマに關する傳承のうち、どうした要素をどのような形で受け入れていたのか、その具體的な様相については、残念ながらよく分からない。ただ、そのようにして、佛教教團に取り入れられたヤマの傳承が、漢譯佛典を通じて、中國にも傳わることになったのである。

閻羅王については、漢譯佛典の中で探すとき、阿含經典などの中で閻羅の來歴について言及されているが、地獄の王としての働きを具體的に述べたものは、必ずしも多くないことに氣がつく。たとえば、地獄の様相を詳細に描寫する「正法念處經」地獄品を見ても、閻摩羅人が死者たちの生前の行爲を詰問し、苦しめると記述するにとどまっているのである。閻羅王と死者との關わりについて大きな興味を持ち、それを詳細に述べるのが、いずれも僞經的な色彩の強い佛教經典であることに注目すべきであろう。

これも僞經であろう、「法苑珠林」卷七に引かれる「問地獄經」には、次のような記事が見えている。²⁰⁾

閻羅王城の東西南北には、それぞれの面ごとに、いくつもの地獄が並んでいる。日月の光はあるが、明るく晴れ渡ってはいない。ただ黒耳獄(?)にだけは、光が及ばない。人は、命がつきると、中陰として生きることになる。中陰というのは、すでに死陰を捨てたが、まだ生陰は手に入っていない状態のことなのである。罪ある者たちは、中陰という身體を借りて泥犍城(地獄城)に入る。泥犍城は、罪人たちが、まだ罪の判定を受けないあいだ、みんなが集まって身を置くところである。「そうした罪人たちに對して」巧風が吹きつけて、それぞれの業の輕重に従い、さまざまな身

體が與えられる。「その巧風が」臭風であつた場合は、それに吹かれると、罪人としての粗雑で醜い身體が與えられる。香風であつた場合は、それに吹かれると、福人としての精緻な肉體が授けられる。

この「問地獄經」では、地獄の中心に閻羅王の城があるとされている。その泥犁城には罪の判決を待つ死者たちが集められているとされているのは、中國の司法制度において、未決の罪人が拘留される所という、元來の意味での「獄」と呼ばれるにふさわしい場所であつた。また、來世の身體が、巧風と總稱される二種類の風に吹かれることを通して授けられるというのは、業風からの連想かも知れないが、他には見られない珍しい記述である。

「淨度三昧經」では、地獄天子が閻羅と呼ばれると言ひ、その天子の下に置かれた地獄の組織が、次のように、具體的に記述されている。⁸⁰

佛陀が王に告げた、「おおよそ、戒をないがしろにし、あるいは七事の行ないを無視するような人は、死ぬと地獄に配屬され、五官の支配下に入つて、その運命は地獄天子にゆだねられる。地獄天子は、名を閻羅といい、佛（法？）界全體を支配している。諸天と人民、鬼神と龍、鳥と獸とは、すべてこの天子の支配下にある。天子の下には八大王がおり、八大王の下には、附庸の王が治める三十國があり、附庸王の下にはそれぞれにさらに小さい九十八國があつて、おのおの司るところが異なるのである。これらとは別に個別の監察官として、五官都督、司察・司錄、八王使者、司隸などがおり、狄夜大將軍、都官夢騎とともに、天帝の符命を授かつて、五道大王と協力しつつ、八王日には、すみやかに各地をめぐる、諸天と人民、鬼神と龍、鳥と獸とが善行を行なっているか、惡事を爲しているかを察知し、それを種類わけした「報告書を作つて」奏上する。……それが附庸王から八王に、八王から大王に、大王から天子に奏上される。二十種類の惡行が「もっとも罪が重く」、人間としての身體を失ひ、再びは生き返ることなく……その罪人は三十八大苦處に入れられる。大泥犁（大地獄）と中泥犁（中地獄）とには、それぞれ城郭があつて、八大王と小王三

十とがいる。

「三十の小王とは」、その第一の王が平湖王で、阿鼻摩訶泥犁（阿鼻大地獄）を管理する。その中には大金があつて、縦横がちょうど四十里、深さもそれと同じである。この金は、罪人たちでいっぱいになっているが、その者たちは、殺生、淫盜、不孝、不忠の罪に問われたものである。第二が晉平王で、黑繩獄を管理する。……第三が秦都王で、鐵臼獄を管理する。……第四が輔天王で、合會獄を管理する。……第五が聖都王で、太山獄を管理する。……第三十が原都王で、鐵輪獄を管理する。……二十の大きな罪を犯した者は、みな萬偏なくこれら三十の泥犁をまわり、無數の劫をそこで過ごして、大泥犁での刑が終わったあとには、ついで百四の小泥犁にはいるのだ……」と。

この「淨度三昧經」には、地獄天子の下に八大王がおり、その下にさらに附庸の王として三十王がいるという、地獄の組織が想定されている。八大王は、八王日に對應すると同時に、八大地獄の支配者でもあるのだらう。その下にいる三十王にも、それぞれ所管する獄（中地獄）があり、その下にさらに百四の小地獄があるとされている。ここでは特に三十王の名前が詳しく列擧されているのであるが、その大部分が觀念的に考え出されたものと推測され、「十王經」の最初の部分に見える、秦廣王、宋帝王、初江王などの王名と似た性格のものであったのだらう。

「十王經」を生んだ宗教傳承とは少し異なる流れに屬するのであるが、閻羅王を中心にするおこなう供養は、唐代の密教でも盛んに行なわれ、それがそのまま日本にも受容されている。とりわけ、「大日經」「金剛頂經」を中心經典とする純密よりも古い時期に起源するとされる、雜密（ぞうみつ）に屬する儀軌類の中で、閻羅王と中國在來の神々とが區別されずに、儀式の場に招き寄せられていることが注目されるのである。³¹⁾

炎（閻）魔天は、十二天の配列の中では南方に位置して、曼荼羅などにもその位置に畫かれるのであるが、その中から炎

魔天だけがぬき出され、特別に供養を受ける場合があった。阿謨伽三藏の撰とされる「焰羅王供行法次第」には、次のようにある。^②

行者が、もしこの法を修しようとするときには、まず王（焰羅王）の五變の身體、およびその宮殿の一一の緣起を知っておかなければならない。

五變というのは、第一が焰羅法王であつて、これが本號である。第二が死王、第三が黃泉國善賀羅王、第四が料罪（斷罪）忿怒王、第五が檀拏少忿怒王である。その本宮は鐵圍山の北方の地中にあり、冥道（冥途）の宮殿なのである。

五萬の眷屬がその宮殿のまわりを取り巻いている。宮殿の中庭には檀拏幢（人頭幢）があつて、そのてっぺんに少忿怒の人面が一つ付いている。焰羅王は、いつもその人面を見て、人々の罪の輕重、善惡を判斷する。重い罪を犯した者に對しては、人面の口から火光が發し、光の中に黑繩が出現して注意をうながし、木札を見て、その人物の姓名を知り、罪人と判定して、これを記録する。善をなした者の場合には、白い蓮華が人面の口から花を廣げ、その香りがあたり一帯をおおらせる。大山府君と五道將軍王とが、いつも焰羅王の命令に従い、善惡の判定に力をつくす。

もしこの法を修しようとするときには、供物を用意する。國王、王子、それに百官、宰相など人々は、その能力に應じて供物を用意する。……

この法は、疫病、病氣など一切の病氣で苦しんでいるときに修するのがよい。ちゃんと修すれば、その正當な報いは、すべて死籍（死すべきものたちの名簿）に向けられ、焰羅王に請うて死籍から名前を削り、生籍に書き込んでもらえる。

疫病人のいる家に到着すると、まず盛大に大山府君呪を唱える。……

この焰羅王供の式次第は、阿謨伽三藏（不空）の撰とはされてはいるが、どこで、いつの時代にまとめられたのかは、正

確には知られない。ただその基礎に、隋唐時期の雑密の儀禮があり、それから發展したものであったことは確かであろう。

ちなみに、圖一は、密敎的な閻羅王の圖像の一例。閻羅王が手に持つのが檀拏(拳)幢である。圖二は、和泉市久保惣記念美術館所藏の十王經圖卷に畫かれた閻羅王であつて、密敎的な圖像との間には相當に大きな違いがある。當時の中國における裁判官に近い様相を取っているのである。

善無畏譯とされる「阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行法儀軌」には、また次のような記述が見える。^⑧

そのとき佛陀は、無數の天人と龍神、鬼神、阿修羅のために、阿吒薄俱元帥大將呪を説いた。……手に香華を取り、四方に招請して云う、「弟子の某甲(この法を修する者の名)は、謹んで十方の諸佛、諸大菩薩、一切の賢聖をお招きいたします。天眼を持たれる方々は私をご覽ください。天耳を持たれる方々はお聞きください。某國の某甲は、ただいま道場に入りました。願わくは諸佛、諸菩薩、一切の賢聖がわたくしの證人となつてくださいますように。……二十八部の一切の神王と、參(オリオン)の三つ星)・辰(アンタレス)と、日・月と、諸天・善神と、生命を記録する北斗・死を記録する南斗と、天曹・地府と、太山府君と、五道大神と、閻羅大王と、善惡童子と、司命・司錄と、六道の鬼神と、山神王・海神



圖二 十王經圖中の閻羅王 (和泉市久保惣記念美術館)



圖一 密敎的な閻羅王

王・風神王・樹神王・水神王・金神王とは、ただ今そろって、よくお聞きください。あなたたちは、わたしの香華を受け取り、供養の品々を飲食して、弟子某甲とその一族を擁護し、ここに法を修して願うところが、意の如く實現し、吉となるよう力をそえてくださいますように」と。

この大元帥供では、法を修する場に呼び寄せるさまざまな神々の中に、北斗・南斗など中國の土着的な神々にまじって、閻羅大王の名が見えるのである。

密教と閻羅王との關係については、日本で盛んに修された冥道供と、そのもとになったであろう中國における雜密の儀禮について詳しく考察せねばならないのであるが、それを論じるための準備がまだ十分ではない。ただ興味深いのは、「十王經」を基礎にしつつ、日本で撰述されたと推測される「地藏十王經（地藏菩薩發心因緣十王經）」が、より大きく密教からの影響を受けて、神呪などを取り込んでいることである。

ちなみに、王梵志詩に閻老と見えるのも、閻羅王のことであろう。たとえば、次のような詩がある。

生兒擬替公

こどもが生まれるのは、おやじの代わりとなるため

兒大須公死

こどもが大きくなったときには、おやじは死なねばならぬ

天配作次第

天がそうした順番を定めているのであって

合去不由你

おさらばすべき定めを、おまえの意志で變えることはできないのだ

父子惣長命

父と子とがともに長生きをしたりすれば

地下無人使

地下（冥途）では、使い走りをする者がなくなってしまう

閻老忽嗔遲

それで、閻老（閻魔さん）は、來るのが遅いではないかと腹を立て

即棒伺命使 即刻、司命の使者を追い立てて

火急須領兵 急いで兵卒たちを引き連れ

文來且取你 文書をもって、おまえを召し捕りに來させる

不及別妻兒 その際には、妻子に別れを告げるいとまもなく

向前任料理 あとも振り返らず、邪険なあつかいに身を委ねなければならない

王梵志詩には、この詩以外にも、閻羅王という表現とならんで、閻老という呼び方が見えている。項楚の『校注』³⁴が引用するところを参照すると、閻羅王を閻老と呼ぶ呼び方は、寒山詩や禪の語録などに引き繼がれてゆくようである。

三 太山王

六七日に死者が訪れる變成王については、特別の傳承を見出すことができない。變成とは、死者が判決を受けたあと、さまざまなものに生まれ代わることを言うのであろうか。この王の名も、觀念的に作りだされたものであっただろうと推測される。

七七齋の最後の日、四十九日目には、死者は太山王の前に出て、その審判を受けるとされる。この太山王が、中國土着の民衆的な信仰の対象であった太山府君に由來する存在であることについては、疑問がないであろう。太山（泰山）という山嶽を崇拜の対象とするのは、山東省一帯における、古くからの信仰習俗であったに違いない。そうした信仰傳承が、戰國時期に、齊國における學問の中で理論化され、その齊學が秦漢時期には、朝廷に取り込まれ、政治、文化の両面で、大きな影響力を持った。五嶽の中でも、特に東嶽の泰山だけで封禪儀禮が行なわれていることも、當時の政治の核心部分に、

齊の文化傳統が流入していたことを典型的なかたちで示す事件であった。

古くからの傳承では、太山は、人々の生と死とをふたつながら管理する、生命の山であったと推測されるが、後漢時代になるころから、死者たちの魂が集まる、冥府の山としての性格を強めて來た。死者たちを管理する太山という觀念については、すでに顧炎武「日知錄」卷三〇と趙翼「陔餘叢考」卷三五に、ともに「泰山治鬼」という條があつて、そこに基本的な資料が集められている。また、より詳しい研究としては、酒井忠夫「太山信仰の研究」の論文があり、後漢時期から唐代にいたるまでの太山信仰の諸様相について、廣い視點からの議論がなされている。³⁵ それゆえ、ここでは、後漢から南北朝時期にかけての歴史書や志怪小説作品などに見える太山府君の詳細について、検討を加えることはしない。ただ、酒井論文の第四章、「漢譯佛典に現はれたる太山の思想及びその説話」の部分は、小論とも關わるところが大きいので、その内容を要約しつつ、太山の觀念と佛教との關わりについて、以下に簡單に見ておきたいと思う。

初期の漢譯佛典の中では、地獄など六道を述べる部分に、太山の語を使用している例が少なくない。そうした翻譯經典の代表に挙げられるのが、三國吳の康僧會譯「六度集經」であつて、その中では、太山地獄、太山鬼神など、太山の語が盛んに使われている。この經典の中に、三惡道を述べて「太山・餓鬼・畜生道」と表現していることから見て、泥犁(naraka)の語を翻譯するに際して、のちの時代であれば地獄の語を用いるところを、當時の中國人に親しみやすかった太山の語が採用されたものであつたことが確かめられるのである。ちなみに、「六度集經」では、太山と同時に地獄の語も用いられており、両者が混淆している。現在に遺るテキストが、一時の翻譯ではなかつたことを示すものであろうか。

この經典では、死者たちが太山で受ける苦しみが強調されている。たとえば、卷三に云う。³⁶

いくども太山で身體を燒かれる様々なひどい苦しみを經驗し、あるいは餓鬼となつて、溶けた銅を口から注ぎ込まれ、太山での苦役に従事し、あるいは畜生となつて、殺され肉體をばらばらに切り刻まれる。

あるいは、卷六には、太山王という名が見える^②。

王は無常(死)に思いをいたし、みずから考えるには、「わたしは不善を爲して來た。死ねば太山に入ることになるうか。金錢を集めて、太山王に貢ぐのが第一だ」と。そこで民衆たちから金錢を取り立てた。……貧しい子供が、その母親に云った、「むかし、金錢一枚を、死んだ父上の口の中に入れ、太山王への賄賂としようとしたことがあります。今もきつとあります。あれを取って王に獻じればよいでしょう」と。「そこで父親の墓を掘って、父親の口の中を金錢を取り、それを獻上した」。

こうした部分は、中國古來の、死者の口中に貝や玉などを入れる^③の習俗に通ずる記述であり、インドには死者の口にコインを含ませる風習はないとのことであるので、中央アジアあたりで挿入された、物語り的な記述であったのであろうか。日本では、冥途の六文錢は三途の河の渡し守にはらうのだとされているが、ここでは太山王への賄賂だとされているのである。

南北朝期になると、一般の漢譯佛典では、太山の語は使用されず、音譯の泥犁、泥黎、あるいは意譯の地獄などの語が用いられるようになる。佛教的な地獄の觀念と中國傳來の太山とが、必ずしも性格を同じくしないものだとする認識が強くなったためなのであろう。そうした中で、引き續いて太山の語が使用されているのは、主として偽經類の經典の中においてであった。すでに見た、「淨度三昧經」「提謂波利經」の中に太山獄などについての言及があるほか、「閻羅王東太山經」「以金貢太山贖罪經」など、太山地獄に關わる内容であったらうと推測される、偽經らしい經典名が經錄に見えている。

ちなみに、太山府君の下にはさまざまな官職が置かれていると記述されていることは、他の十王たちの場合には見えぬところで、太山王が中國の傳承の中から成長した神であったことの一つの證しである。太山府君のもとに設置された官僚機構とそこで行なわれている文書行政とは、中國の行政機構(州縣などの單位の地方行政機構)の實態を直接に反映したもので

あつたろう。たとえば、唐初の唐臨「冥報記」には、次のような物語りが記録されている。³⁸⁾

唐の兗州鄒縣の人、姓は張、名は失念した、は、鄒縣の尉の任にあったが、貞觀十六年に、京に出て科擧の試験を受けようとし、その途中に太山を通りかかった。そこで太山廟にお参りをし、幸運を授かるようにと祈願をした。廟の中には、太山府君とその夫人、および息子たちが、像にして飾られていた。張は、それらの像を一つづつ禮拜したあと、四番目の息子のところへやって來た。四番目の息子の様子が特に立派であることを目にして、五人の仲間がいたのであるが、張だけが祈って云った、「もし四郎さんと交わりを結び、いっしょに詩賦を作り、酒が飲めたなら、自分の一生の願いはそれで満たされ、官位のことなどどうでもよい」と。

太山廟を去った張のあとを四郎神が追っかけて來て、二人は交わりを結ぶ。四郎神の案内で、張は、太山府君に目通りをするようになった。

大きな堂の下にまで行き、謁拜して府君に目通りをした。府君は非常な偉丈夫で、張は恐れ戦いてしまい、目上げることもしなかった。判官は、裁判の判決のために、朱で文書を作っているようで、その文字はみな大きかった。

張は、自分の妻が太山の役所に捕われて、枷かぎを着けられているのを發見する。

張は、そのことを詳しく語った。四郎は大いに驚いて云った、「嫂あねうえ上がここに來ておられるとは知りませんでした」と。すぐさま司法たちのところへ行つた。司法の仲間は數十人もいたが、四郎がやって來たのを見て、みなあわてて階の下に降りると、足をそろえて立つた。四郎は、手招きをして、一人の司法を前に呼び寄せると、張の妻のことを詳しく告げた。司法が返答をして云った、「お申しつけの通りにいたしたいと思いますますが、録事の手承を得ておく必要がございます」と。そこで録事を呼び出すと、録事は承知をして云った、「この「張の妻の」書類を、ほかのたくさん

の書類の間にはさみ、いっしょくたにして判決をするという形を取れば、うまくゆくでしょう」と。
ここには、太山の役所に、判官、判事、司法、録事などの司法関係の官職があって、融通の利くような利かないような文書行政が行なわれていることが記されているのである。

四 平等王

百日目には、死者は平等王のもとに出頭して、審判を受ける。この平等王については、言及する資料はあるが、必ずしも多くはない。たとえば、前にも引用した「焰羅王供行法次第」では、儀式の場へ招く「冥道」を列挙した中に、平等大王の名が見えている。次のような記述である。^{②9}

次に、五道將軍王を招く。金剛（歸命）合掌をして名を稱えて云う、「五道將軍王と左司命と右司命と」と。

續いて招く、「天曹府君と、一切の天曹に屬する百司官屬と都官使者と、その配下の神々とは、この壇場に降臨され、わたしの供養を受けられよ。

地府神君と、平等大王と、一切の地府に屬する百司官屬と都官使者と、その配下の神々とは、この壇場に降臨され、わたしの供養を受けられよ。

地獄を管轄する三十六主と、馬頭羅刹や牛頭羅刹など、もろもろの眷屬とは、この壇場に降臨され、わたしの供養を受けられよ。

地主明王と、山川嶽瀆と、城隍と社廟と、一切の神々は、それぞれにその眷屬とともに、願わくは道場にやって來られ、わたしの供養を受けられよ。

すでに世を去った僧尼で、まだ解脱を得ていない者たちと、施主の祖先たちの、遠く七代前にまでさかのぼる者た

ちと、一切の靈魂、および無始以來の、怨恨を懷く者たちとは、この道場に降臨され、わたしの供養を受けられよ。

曠野大力と、燒面大王と、無量百千萬億那由他恒河沙（無數）の餓鬼たちとは、おのおのその眷屬とともに、この道場に降臨し、わたしの供養を受けられよ」と。

このように、焰羅王供の儀式の場（壇場・道場）に招き降ろされる多くの神の名が列擧された中に、天曹（天の役所）グループに續く、地府グループの一員として平等大王の名も見えるのである。

あるいはまた、僧惠英「華嚴經感應傳」には、垂拱初年の事件として、長安、賢安坊の郭神亮という佛教信者が、一旦は死んだあと、七日目に蘇生して、冥途での體驗を語ったという記録が納められている。⁽⁴⁰⁾ 郭神亮は、死んだあと、三人の使者によって平等王のところへ連れて行かれ、そこで審問を受けて、地獄へ送られることになる。そこへ出現した一人の僧侶から偈文を教えられ、それを誦することによって、冥府から抜け出すことができたのであった。この場合の平等王は、地獄への道の間において、死者が地獄へ入るべきかどうかを審判する神のようである。

ちなみに、敦煌で發見された「大目乾連冥間救母變文」にも、平等王の名が見え、阿鼻地獄の獄主が、地獄を取り仕切っているのは平等王だと云っている（斷決皆由平等王、『敦煌變文集』七三五頁）が、その詳細については、詳しい記述がない。

平等王の名は、また、唐代の傳奇小説の中にも見えており、冥府の神の一人として、人々に親しい存在であったろうことがうかがわれる。牛僧孺「玄怪錄」卷二に、次のような、物語りが収められているのである。⁽⁴¹⁾

文明年間のこと、竟陵の掾であった劉諷は、夜、夷陵の人氣ない旅館に泊まり、明るい月光の下で寝に就いた。ふと氣がつくと、四人の婦人が西の軒先にやって來ていた。その姿は雅やかで麗しく、緩やかに歌いつつ閑歩していたが、やがて正面の軒下に近づくと、そば仕えの女中に命じて云った、「紫綬よ、西の座敷から花むしろを取って來ておくれ。それに劉の家の六姨と十四舅母と南隣りの翹翹小娘子に、こちらに來ていただくように伝え、また溢奴もいっ

しよに來てもらうように言つて。次のようにことづけるのだよ。このあたりは風月も麗しく、お出まじただいて楽しんでいただくにふさわしいかと存じます。琴を弾じ詩を詠じるのも、まことに結構でしょう。竟陵の判司がおりますが、その者は名月のしたで寝入っております。氣にかけられる必要はございませんと。間もなく三人の婦人がやつて來た。……

「婦人たちは、庭に酒を設けて酒令を始める」。一人の婦人が明府となり、もう一人の婦人が録事となると、明府をつとめる婦人が、さかずきを舉げ、酒をこぼしつつ云つた、「願わくは三姨婆の壽命が祇果山と等しく、六姨婆の壽命が三姨婆に等しく、劉姨のご主人は太山府の糾判官の職を得、翹翹小娘子は諸餘國の太子に嫁ぎ、溢奴はその關係で諸餘國の宰相となり、われわれ三四人の女ともだちは、それぞれに地府で文書をあつかう舍人に嫁ぐことができますように。そうでなければ、平等王の子息の六郎さんか七郎さんに嫁ぐことができるなら、かねての願いが實現いたします」と。みながそろつて笑うと云つた、「蔡家の娘子に對する判定を聞きたいわ」。翹翹録事が籌を引き、蔡家の娘子に罰を與えて云つた、「劉姨のご主人は溫雅で才の豊かな方なのに、なぜ五道主使の職を與えず、糾判官などと益體やくたいもない官名を舉げたのか。六姨婆は機嫌を悪くされるであらう。なみなみと注いだ罰杯一つを飲むように」と。蔡家の娘子は、すぐ杯を取り上げて云つた、「罰を受けることに文句はありません。ただ劉姨のご主人が年を取り、目が遠くなつて、五道の黃紙文書がちゃんと讀めず、神々の上に立つての公事をうまく務められないのではないかと心配をしたのです。罰杯を飲むことなどなんでもないことです」と。これを聞いて、女性たちは笑いころげた。

この小説作品には、明月の下でくりひろげられた、不思議な（この世の存在ではない）女性たちが行なう酒令の遊びのようすが詳しく記されている。最後に、女性たちは、婆提王の呼び出しを受けて去つてゆくが、この婆提王が、いかなる存在であつたのかもよく分からない。ただ、彼女たちが嫁ぎたいといっている先の多くが冥府の神であることが、この女性た

ちの性格を暗示するのかも知れない。

すなわち、太山府の糾判官とあるのは、太山府君の下におかれた官職である。太山府君の下に判官がいたことは、前に引いた「冥報記」にも見えたところである。また、五道主使、五道の黄紙文書とある五道とは、次に見るように、冥府の五道神に關わるものであるに違いない。そうしたことから、この中で言及されている平等王とその息子たちもまた、ここで問題としている、死者が百日目に訪れる、冥府の平等王とその關係者であつただろうことが推測できるのである。こうした推定を押し廣めれば、女性たちの會話の中に見える諸餘國や婆提王も、なんらかのかたちで冥府と關わる組織とその支配者であつたと考えてよいのかも知れない。

ただ、この物語りの中では、冥府の神々や冥府の官職が、女性たちがさまざまにあげつらう對象となつている。人間たちを威壓する、おそろしい冥府の神という意識が、唐代の後半期になると、ある部分では希薄化して、そうした中に、現實と非現實とが交錯する傳奇小説の世界が築かれているのである。

ちなみに、慧琳「一切經音義」卷五、大般若經卷四五五の爛魔世界の語に付けた注釋には、次のようにある。⁽⁴⁾

爛魔は、梵語の鬼趣（亡者たちのゆく世界）の名である。經文では剋魔に作っている。……意味を取つて、平等王と翻譯される。爛魔は、生死罪福の業を掌り、地獄の八寒・八熱を管理し、また、その眷屬やもろもろの小獄らに命令をして、鬼卒たちを使い、五趣（五道）のうちにおいて、罪人たちを捕らえ、鞭打つて罪を罰し、善惡を判斷するなど、まったく休むいとまもない。

ここでは、閻魔王が、その意味を取つて、平等王と翻譯されると説明されているが、そのような譯がなされている佛典の實例を知らない。慧琳が言うように、閻羅王と平等王とは、元來は同一の神格に由來するのも知れないが、少なくとも十王の組織の中では、別々の、獨立した二人の王だとされているのである。

五 五道轉輪王（五道大神）

死者が一年目に訪れる都市王については、その來歴をうかがわせるような資料が発見できない。探し當てられた次のような例が、あるいはこの王と關係するかも知れないと思われるだけである。王梵志詩に、次のような一首がある。

| | |
|-------|------------------------------|
| 大有愚痴君 | 大いに馬鹿な人がいる |
| 獨身無兒子 | 獨り身で子供がない |
| 廣貪多覓財 | 貪欲に財産ばかりを増やして |
| 養奴多養婢 | 家には召し使いがいっぱいいる |
| 伺命門前喚 | しかし、司命の神が門のところに来て、冥途へ連れてゆくとき |
| 不容別隣里 | 隣り近所に挨拶をするいとまもない |
| 死得四片板 | 死ねば四枚の棺材と |
| 一條黃衾被 | 一組の黄色い布團で身をくるむだけ |
| 錢財奴婢用 | 財産も召し使いも |
| 任得別經紀 | 他人の管理に任せられることになる |
| 有錢不解用 | お金がありながら、その使い方を辯えておらねば |
| 空手入都市 | なにも所持せずに都市王の法廷にはいることになるのだ |

最後の、「お金を持ちながら、それを使うことができれば、なにの準備もなく、都市に入ることになる」という二句の中の「都市」の語は、あるいは都の市場の意味であるかも知れない。お金も持たず、市場に行くようなものだという比喻とも取れなくもないのである。しかし、この詩全體の流れからすれば、なにの準備もないままに、冥土の王の法廷に入ることになる、だから、生前に有益にお金を使いなさいという意味の結句だと取る方が、一首の納めとしてふさわしいように見える。

ちなみに、項楚の『校注』は、都市を市場の意味に取るが、張錫厚『校輯』は、酆都のことだと解している。⁴³都の字からの連想で、こうした解釋が付けられたのであろう。酆都（羅酆都）の地獄のことは、魏晉南北朝時期の道教經典などにすでに見えているが、この詩の都市が酆都のことであるかどうか、さらには十王の一人の都市王に酆都地獄との關係があったのかどうかについては、確證がなく、今後の検討課題であらう。

死後三年目に、死者は、十王の最後の王、五道轉輪王のもとを訪れ、その判決を受けることになる。この五道轉輪王は、南北朝以來の、五道神（五道大神、五道將軍）の傳承を承けた存在であったに違いない。

五道神に關する資料の中でも、特に興味深いのは、トルファンのアスターナ墓地から出土する、衣物疏と呼ばれる文書の内容である。この衣物疏は、死者が冥途へ携えてゆく物品を列擧するとともに、冥官からの保護が得られるようにと願う、冥府にあてて出された一種のパスポートであった。この文書の形式は、時代とともに變化しているが、五道神が出現する、典型的な例を、まず擧げてみよう。アスターナ一七〇號墓出土の、高昌國時期、章和十三年（五四三）の紀年を持つ孝姿隨葬衣物疏には次のようにある。⁴⁴

古い樹葉文様の面衣一枚、古い縫い取りの羅の襠一枚、古い錦の襦一枚……古い手紀一枚、攀天糸一億九千丈

章和十三年癸亥の歲、正月壬戌朔の月の、十三日甲戌の日に、比丘の果願は、謹んで五道大神に文書をお送りします。

佛弟子の孝姿は、佛の五戒をしっかりと守り、もっぱら十善を修して來ました。その孝姿が、この月の六日に物故し、五道へおもむくこととなりました。右に書き出した品々は、いずれも平生に用いて來たものです。

これに立ち會った證人は、張堅固と李定度。

死者に要求があれば、東海の東はし、西海の西側を探すように。

遲滯することなく、定め通りに、急ぎこれを執行するように。

この文書には、まず冥途におもむく際に身に付けてゆく服飾品が列擧されている。その最後に擧げられている攀天糸というのは、それにすがって天にのぼるための糸であって、後の時代の、臨終の者の手と阿彌陀佛像の手とを結ぶ五色の糸の習俗にもつながってゆく物品であつたのだろうか。

これらの物品を列擧したあと、比丘の果願が五道大神に出した文書が記される。果願の名は、他の衣物疏にもしばしば見えており、あるいは、こうした文書の發信主としてその名が使われる、架空の人物であつたのかも知れない。この衣物疏の、文書としての形式は「移」であって、系統のちがう役所の間で横方向に傳達される書類である。すなわち、現世から冥府へと文書は、一つの官僚機構の中を上下に動いたのでなく、現世と冥府との系統の異なる二つの機構の間に動くと考えられたのである。現世と神々の世界との間に文書をやりとりしようとするとき、「移」という形式を取ることでそれが可能になるとされたことは、南齊の孔稚珪「北山移文」などの文章からも知られるところである。

比丘の果願は、この文書によって、死者である孝姿がたずさえて行く物品の、冥途への移入の許可を願うとともに、死者の冥途での行動の自由を保證してほしいと要請したのであつた。そうした文書の宛て先が五道大神であることから、當

時の送葬儀禮と直接に關連していた冥府觀念の中で、五道大神が大きな位置を占めていたことが知られるだろう。

またこの文書に證人として名が擧げられている張堅固、李定度は、いかにも信賴できそうな名前の架空の人物で、こうした證人の名は、後漢時期の買地券にも見えている。そのあとの、海の東端、海の西側を探せという文句も後漢の買地券に由來するもので、なにか要求があるなら世界の端に行つて探せといい、遠い場所を指示して、死者本人には迷惑がかからぬようにするための呪文であつたと考えられる。

侯燦「吐魯番晉—唐古墓出土隨葬衣物疏綜述」の論文⁴⁶は、トルファン地域で出土した衣物疏五八件の目錄を作るとともに、それらの遺物を、三つの時期に分けて整理を加えている。すなわち、その時期区分は、次のようなものである。

第一期 前秦建元二〇年（三八四）から高昌王馬儒の末年（五〇二）まで、高昌郡・高昌國前期

第二期 麴嘉の承平元年（五〇二）から麴文泰の末年（六四〇）まで、麴氏高昌國時期

第三期 高昌國滅亡（六四〇）から唐の咸亨四年（六七三）まで、唐朝西州時期

第一期の始まりの建元二〇年と第三期の最後の咸亨四年という年號は、最古の衣物疏の年號ともっとも下つた時期の衣物疏の年代とで限られたもので、新しい資料が発見されれば、その年代がすこしは動く可能性がある。

この時期区分を基礎にして、衣物疏の内容の變化を追つてみれば、第一期の衣物疏は、死者が身につけてゆく服飾物のリストといった範圍を大きくは出ない。たとえば、西涼、建初十四年（四二八）の紀年を持つ、韓渠の妻の衣物疏には、次のようにある。⁴⁷

古い紫の結髮……古い木製の櫛一つ

建初十四年八月廿九日、高昌郡高「昌」縣の都郷、孝敬里の住民、韓渠の妻は、薄命にして早く死にました。謹んで身につけて「冥途へゆく」衣裝や雜物を、右に書き出しました。

「この證書を作るに際して」立會人となったのは、左の青龍と右の白虎、物品の數を記したのは、前の朱雀と後ろの玄武です。……すみやかに、法の定めによって、この文書を執行するように。

この時期の衣物疏は、後漢時期の買地券の影響を直接に承けて作られている。たとえば、龍興某年宋洋の妻翟氏の衣物疏には、⁽⁴⁸⁾

翟氏が身に付けている衣物は、他人が自分のものとしてはならない。自分のものとしてできるのは、桃板の券書に花が咲き、分割した卵から雛が生まれるのを待つてからだ。

という句があるが、桃板の券書に花が咲く等々の表現は、たとえば、光和二年（二七九）王當買地券の、「待焦大豆生、鉛券華、鷄子之鳴（煎った大豆から芽が出て、鉛の券書に花が咲き、鷄卵がピョピョ鳴くまではだめだ）」⁽⁴⁹⁾というように、不可能事を挙げた、定型的な拒絶の呪文を承けたものであることは確かであろう。

衣物疏が特に盛んに隨葬されたのは、侯燦の時期區分で第二期にあたる時期であって、第二期になると、文書の形式にも、第一期のものとの間に變化があつた。前に引用した、章和十三年孝姿隨葬衣物疏が、この時期の典型的な例であり、もう一例を挙げれば、延昌三十六年（五九六）の衣物疏には、次のようにある。⁽⁵⁰⁾

紫の綾の褶袴ひとかさね、白練の裋衫ひとかさね……攀天糸一億九千丈

延昌卅六年、丙辰の歲、三月廿四日、大德比丘の某甲は、謹んで五道大神に文書をさしあげる。佛弟子の某甲は、佛の五戒を守り、ひたすら十善を修しており、當然、長壽を享け、不老を授かるはずであつたものを、天の神は慈悲を垂れたまわず、この月の十九日に、忽然と世を去り、五道へ向かうことになりました。どうか彼を拘留されることなく、希望通り通過させてやってください。

この書類を清書したのは張堅固、立會人は李定度。

もし死者に要求があるならば、東海の東の端、西海の西側を探すように。

遲滯することなく、定めを通り、すみやかに執行されますように。

この文書の某甲とある部分には、死者の實名を入れるべきであるのに、それが無いのは、衣物疏の模範文例をそのまま寫したためなのであろうか。この衣物疏でも、孝姿の衣物疏と同様に、比丘が五道大神に對して送った、死者の速やかな通過を要請する文書というかたちを取っている。第一期の衣物疏では、こうした文書の書き手と受け取り手の名が表面に出ることはなかったのであるが、第二期になると、書き手は佛教關係者、受け取り手は五道大神と、その主體がはっきりしてくる。おそらくは、漢代以來の中國的な喪葬習俗の中に佛教が參入して來たのであり、そうした佛教關係者が、冥土における文書の受け取り人として、五道大神を指定したのであつただろう。

第三期、高昌國が唐王朝に滅ばされたあと、衣物疏を墓中に隨葬するという風習は急速に廢れてゆく。衣物疏のかわりに墓誌が墓中に納められるようになるのである。この最後の時期の衣物疏は、數が少なく、文章も簡略化されている。たとえば、永徽六年（六五五）の趙洋德衣物疏には、次のようにある。⁵¹

……平生用いて來た物は、すべて延泉にやりました（？）。

永徽六年、丁卯の歲、十二月十日、趙洋德は、成人して以來、佛の五戒を守り、ひたすら十善を修してきました。

長壽を享受すべきところ……物故しました。立會人は李王□……定めのごとく、すみやかに執行するように。

ここではもう、文書を送る比丘も、それを受け取る五道大神の名も書かれることがない。墓中に衣物疏を隨葬する習俗の衰退を、なおざりな内容となった文書が象徴しているのである。

このように見て來て、トルファンの墓葬に特徴的な遺物である衣物疏が、僧侶から冥府の五道大神にあてて送られる文書という形式を取るの、高昌國時期に集中していることが知られる。この時期、冥府において、死者の運命（死後の行き

先)を決定づけるのは五道神だと標榜して、佛教教團がその信者たちの喪葬儀禮に積極的に介入していたことがうかがわれるだろう。

五道とは、佛教で普通に言われる、人々が輪廻する六道(地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天)のうち、阿修羅道を除いたもので、阿修羅道は地獄道に合併されているとされる。六道の觀念と五道の觀念とがどのような關係を持つのかについては、それを歴史的に追求するための十分な資料がそろっていないのであるが、おおまかに言えば、小田義久教授が論文「五道大神攷」の中で「大智度論」卷十の言葉を引用して述べているように、六道説と五道説とは、元來は佛教教團内部の部派間での觀念の違いに由來するのである^②。小田教授は、同時に、五道の觀念の方が、中國の五行思想などと整合性を取りやすく、民衆層に容易に浸透し、偽經にはしばしば五道の觀念が採用されていることを指摘している。すでに見たように、「提謂波利經」には、五官と關連させて五道が説かれており、「淨度三昧經」には、八王日の監視者として五道大王の名が見えていた。ちなみに、「提謂經」では、五道を説明して、次のように云っている^③。

提謂長者が云った、「五道〔輪廻〕の原因とは、具體的になにを言うのでしょうか」。佛陀が云った、「天にふさわしい行ないをなせば、天に生まれる。人にふさわしい行ないをなせば、人として生まれる。奴婢畜生となるべき行ないをなせば、奴婢畜生に生まれる。餓鬼となるべき行ないをなせば、餓鬼となる。地獄に墮ちるべき行ないをなせば、地獄に墮ちるのだ」。長者が云った、「お手数ですが、五道の行ないについて説明していただけますか」。佛陀が云った、「五戒を守ることが、人に生まれるための行ないだ。十善を修すれば、天に生まれることができる」。

ここでは、天・人・奴婢畜生・餓鬼・地獄の五つを五道に當てている。奴婢が畜生と一つにされているのは、南北朝時代の身分觀念が反映されたものであったのだろうか。

五道神に付屬する主要なイメージは、死者の死後の行く先を決める、五つの分岐を持った別れ道と、そこに立つ、武將

としての五道神であろう。武將の姿を取っているために、五道神は、五道將軍と呼ばれることが多い。武將としての五道神が、竺法護譯の「普曜經」卷四に見えることについても小田義久教授の指摘があり、そこには、次のように記されている。佛陀が出家を決意し、車匿とともにカピラバスツ城を脱け出したところで、五道神に會うのである。

そのあと菩薩（佛陀）は、いささか進まれたところで、五道神を目にされた。五道神は、名を奔識といい、五つの別れ道のところにいて、劍を帶び、弓矢を手にしていた。五道神は、菩薩がやって來るのを見ると、弓矢を投げ出し、劍をはずして、すぐさま菩薩の足元で稽首の禮をなし、菩薩に申し上げた、「梵天の一人として、天王の敕をこうむって、五つの道路を守っておりますが、どのようにすれば良いのかを存じません。物事に暗いわたくしに、その職務の意味あいをお告げくださいますように」。菩薩が告げられた、「おまえは、五つの道を掌りながら、その根本を知ってはおらぬ。その由來するところを尋ねてみるに、五戒を守れば人となり、十善を修すれば天に生まれる。慳貪であれば餓鬼に墮ち、ものごとに角を立てれば畜生、十惡を行なえば地獄に墮ちる。五趣（五道）に赴くことになるような行ないをなさぬのが、人に生まれるための基礎となり、五趣に心を向けず、五陰・三毒・五衰を超越するのが涅槃なのである。生と死とを離れ、涅槃にも安住せず、意志を固く持って、菩薩でありつづけることを受け入れる（？）。生の原因とは關係を持たず、また生まれぬという立場にもない。さまざまな生の原因の中にありつつも、すべて生の原因を超越する。おまえは俗世の刀や五種類の武器によって護衛をしているのであるが、わたしは、知恵無極の大劍を握って、五趣の生死を斷ち切るのだ」。

この一段のうち、生死の議論についてはうまく譯せない部分もあるが、五道神が、武器を携えて、道の警備にあたっているという姿は、こうした古い時期の漢譯佛典の中にも見ることができるのである。

ちなみに、「普曜經」に先立って、「太子瑞應本起經」の太子踰城の場面にも「主五道大神」が登場していることを、グ

レンダッドブリッジ氏は、「唐代前後の五道將軍」の論文の中で指摘している。⁵⁵ ダッドブリッジ氏はまた、南北朝の末期のころには、長江下流地域において、五道大神が非佛教的な神として民衆たちの信仰を集めていたことを強調している。

五道神の姿は、敦煌の變文など、唐代後半期の通俗の語り物文藝の中にも見ることができる。たとえば、「大目乾連冥間救母變文」には、目連が母親を尋ねて地獄を巡る場面の中に、次のような記述がある。⁵⁶

閻羅大王が、すぐさま業官、伺命（司命）、司録を呼び寄せると、かれらはすみやかにやって來た。大王が尋ねた、「この和尚の母親を青提夫人というが、死んでからいかほどになるか」。業官が大王に申しあげた、「青提夫人は、死んでから、すでに三年になります。その罪の處分に關する書類は、まとめて天曹錄事司のもとにあり、一本が太山都尉のもとにもあります」。大王は善惡二童子を呼んで、太山に行つて、青提夫人がいずれの地獄に入っているのかを調べようと言いつけた。大王が和尚（目連）に申しあげた、「童子たちと一緒に五道將軍に尋ねれば、母上がどこへ行つたのか知られましょう」。目連は、その言葉を聞くと、すぐさま大王に別れを告げて出發した。數歩も行くと、奈河（三途の河）のほとりに至つた。見れば、無數の罪人たちが、衣服を脱いで樹の枝に架けていた。……さらに進むと、まもなく五道將軍がおる場所に到着し、母親がどこで生きているのかを尋ねた、その際の様子とは言えば、

五道將軍は猛々しい性格、金の鎧にキラキラと光が交錯する

その左右に百萬餘人がひかえて、すべて將軍の手足として働く

その叫び聲は雷のように耳を驚かせ、目を怒らせれば稻妻がきらめく

ある者は腹を裂いて心臓を取り出し、ある者は面の皮を生きながらに剥ぎ取る

目連は、聖人ではあったが、魂は消し飛び、肝はつぶれてしまった……

もし三途の中でもどこが一番苦しいかと問うならば、皆が五道の鬼門關だと答える

このように、閻羅王が罪人たちに判決を下すだけであるのに對して、五道將軍は、直接に地獄の雜務に關わり、地獄の諸般の事情に通じた者であつて、地獄の暴力的な恐ろしさを象徵するような存在として描寫されているのである。

同じく敦煌の通俗的な語り物に由來する「韓擒虎話本」にも、五道將軍が登場する。韓擒虎は、隋の文帝の武將として活躍していたのであるが、ある日、突然に身體の具合が悪くなった。^(註)

突然、十字に大地が裂けて、一人の人物がその中から涌出した。身に黄金の鎖帷子を着け、頭には鳳凰の羽根のついた冑をかぶり、三丈の杖を手にして(？)、大きな聲でオウと挨拶をした。韓擒虎は、これを見て、すぐさま尋ねた、「あなたは誰だ」。神人が答えた、「わたしは五道將軍なのです」。「何をしに來たのか」。「昨夜、三更に、天の符牒を持て下つて來ました。あなたは陰司(冥府)の主にならねばなりません」。韓擒虎は、それを聞いて云つた、「五道大神に出くわすことになつたが、三日の猶豫がいただきたい。よろしいか」。五道大神が將軍(韓擒虎)に申しあげた、「鬼神の陰司は、主管する者がおらぬため、一時一刻も猶豫はなりません」。韓擒虎は、それを聞いて、勃然と怒りを發して云つた、「おまえは誰の配下にあるのだ」。「わたしは、大王の配下^{あなたさま}にあります」。韓擒虎がとがめて云つた、「主人の言うことが聽けぬのであれば(？)、左のわき腹に鐵棒百回を食らわせるぞ」。五道將軍は、これを聞くと、畏怖のあまり全身に汗をかき、大王(韓擒虎)に申しあげた、「三日とは申しません、一ヶ月の休暇を取られてもけっこうです」と。このようにして、勇猛な武將であつた韓擒虎は、陰司の主となつてこの世を去る。五道大神は陰司の部下だとされており、その五道神が韓擒虎を大王と呼んでいることからすれば、この場合の陰司の主とは、閻羅大王を意味していたのだらうか。中國の傳説の中では、閻羅王は官職の一つであつて、死んだ中國人が、時々入れ代わりつつ、その任に當たるとさされている。

なお、五道神が、十王の最後に配置され、五道轉輪王と呼ばれているのは、五道神の元來の機能を反映したものであつ



圖四 榆林窟 19 窟の五道大神



圖三 樊好子造像碑（北魏）
の五道大神



圖五 十王經圖中の五道王（和泉市久保惣記念美術館）

たと考えられる。すなわち、五道神が五つの道の^{ちまた}衢に立つとされているが、その五つ道とは、天・人・畜生・餓鬼・地獄へ通じる五つの道なのである。輪廻から逃れられない凡人たちが、死んだあと、次の生として五道の内のどこに生まれ変わるのかを決定するのが五道神なのであった。五道神を画いた南北朝隋唐時期の繪畫に、五道神の背後からいくつもの道が出て、その道をたどって行く、天・人・畜生などの群れが画かれているのも、そのことを示している。五道神であるから、元來は五つの道が画かれたのであろうが、六つの道が画かれている場合が

多い。圖三〇五に示したように、そうした道として、天・阿修羅・人・畜生・餓鬼・地獄へと、輪廻して行く姿が畫かれている。特に圖五の和泉市久保惣記念美術館所藏の十王經圖卷では、それが別れ道ではなく、六つの雲になっているのは、引路菩薩信仰などの來迎圖の影響であったのだろうか。また、地藏信仰と結びついた場合には、地藏菩薩の背後から六つの道が發出するように畫かれることになるのである。

閻羅王が、裁判官として、善人と惡人とを判別し、その處分を決めるのであったのに對し、五道神は、すべての死者の最終的な行き先を定める役目を果たしていた。そうした役割りから言っても、五道神は、死者に對する最後の供養が行なわれる三年目の齋日に祀られ、十王たちの最後に位置するのがふさわしかったのであろう。そうした五道神が轉輪王と呼ばれている、その轉輪とは、轉輪王の本來の意味ではなく、人々の輪廻を支配するという意味であったのだろうか。

六 十王の組織化

これまでに、十王たちについて、それぞれの王の來歴を個別的に探って來た。「十王經」の他に言及する資料のない、おそらく觀念的に創出されたのであろう王たちや、インドの宗教傳承に由來して、佛教とともに中國に入ってきた王たち、それに中國古來の冥府觀念に由來する王などと、十王たちの素性は多種多様である。そうしたさまざまな來歴を持つ、互いに異質な性格を供えた王たちが、どのような經過をたどり、どのような人々の手によって、十王として、一つに組織されることになったのであろうか。

「十王經」では、閻羅王は、佛陀から受記され、未來の世において、普賢王如來となり、華嚴と呼ばれる佛國土を治めることになることと約束されている。なぜ閻羅王は普賢と呼ばれる佛になると豫言されているのであろう。その理由について、この經典の中ではなにも説明されていないのであるが、その背景として、南北朝時期に實修されていた普賢齋との關係が

想定できるのではないだろうか。

普賢齋については、「梁高僧傳」卷七の釋僧苞傳に、つぎのような記事が見える。⁽³⁸⁾

釋僧苞は、京兆の人で、若い時代、關中で鳩摩羅什の教えを受けた。宋の永初年間に、北徐州まで旅をして黃山精舎に入った。さらに慧靜と定との二師のもとにおもむいて學問を深めると、その地において三七普賢齋懺を修した。「その齋の途中」一七日目には、白い鶴が飛んで來ると、普賢の座の前にとまり、正午になり、燒香が終わると飛び去った。二十一日目の夕刻になると、また四人の黃衣の人物がやって來て、塔をいくども巡ったところで、ふとその姿が見えなくなった。僧苞は、若いときからしっかりとした信仰心を持っており、加えてこうした不思議な感應事件を體驗したことから、ますます心を固めて、怠りなく修行に努めた。

この「高僧傳」の記事から、普賢菩薩の像を座にすえて、三七日にわたる普賢齋が修せられたこと、齋懺とあるように、その齋では懺(悔過の表明)が重んじられたであろうこと、またそうした齋には、一七日、三七日など、七日ごとに特に重要な日があって、その日には現世の者以外の存在も齋の場に加わると考えられていたことなどが知られよう。

同じく「梁高僧傳」卷十二の釋道罔傳にも普賢齋のことが見える。⁽³⁹⁾

釋道罔は、姓を馬といい、扶風の人である。……いよいよ禪業に努め、常に新鮮な気持ちで佛道に勵んでいた。數過普賢齋をいくども修したが、そのたびごとに瑞應があつて、梵僧が座に入つて來るのが見えたり、騎馬の人がやつて來るのが見えたりした。いずれの場合にも、挨拶をする前に、その姿がふと見えなくなった。

ここでは數過普賢齋と呼ばれているが、數過というのは、自分の過ちを列擧して反省するという意味なのであろうか。この道罔の場合にも、齋の場に不思議な訪問者があつたという。齋を現世以外の存在と交わる場だとする觀念があつたと同時に、こうした瑞應について、齋の場において、積極的に語られていたのであろうことが推測される。

これと同じであろう事件が、「冥祥記」(法苑珠林一七)には、宋の沙門の道璟が修した普賢齋のこととして見えている。^⑧

宋の沙門の釋道璟は、扶風縣の好時の人である。出家以前の姓は馬氏であった。……元嘉二年(四三五)の九月、洛陽において、施主の求めに應じて普賢齋を修し、道俗四十人ばかりがそれに参加した。七日がたち、ちょうど中食のとき、ズボンを穿き、馬に乗った一人の人物が入って来て、堂の前まで来ると、馬を下り、佛に禮をした。道璟は、普通の人だ思って、特に鄭重な禮は取らなかった。その人物は、馬に乗って鞭を振るうと、そのまま姿を消し、天全體が真っ赤に輝いて、やがてその光も消えた。そののち、三年の十二月に、白衣(在家信者)の家において、再び普賢齋を行なった。齋が終わろうとする日、二人の沙門が現れた。容貌と服飾には特に変わったところはなかった。二人の沙門は、まっすぐ入って来て、佛に禮をした。人々は、一般の僧侶だろうと考えて、特別に尊重することがなかった。……沙門たちが、門から出て、數十歩も行ったところで、突然、風塵が巻き起こって、まっすぐ天に昇って行き、

この僧たちがどこに行ったのか目を凝らして見ようとしたときには、すでに所在が知られなくなっていた。

この記事は、より詳しく普賢齋の様子を伝えてくれる。僧侶たちは、俗人の施主たちの要請を受けて普賢齋を行なった。道俗四十人が参加したとあるように、こうした齋は、おそらく地域共同体、あるいは地域に密着した宗教的共同体(義邑など)を単位として實施されていたのである。

こうした普賢齋は、「法華經」普賢菩薩勸發品を原據にした儀禮であって、「法華經」には、三七日の間、心をこめて精進するならば、三七日が満ちたとき、普賢菩薩が白象に乗って人々の前に現れ、説法をするであろうと説かれている。^⑨上に引用した普賢齋をめぐる物語りの中でも、齋の場に不思議な訪問者があったことが、くりかえし説かれていた。齋という宗教實修が、單に定期的に身を慎む場を提供するに止まらず、こうした齋戒を通して、現實世界を越え、絶對的な存在との接觸を體驗できるという信念が、こうした儀禮の場に多くの人々を集まらせた、重要な要因であったと推測されるの

である。

普賢齋は、三七二十一日で完了したのであるが、こうした、七日を単位として修される齋の儀禮が、十王の組織を形成する一つの基礎となったに違いない。古い時期の死者供養もまた三七日を期間として行なわれたであろうことは、前に引いた王琰「冥祥記」にも見えたところである。少なからざる佛教儀禮が、三七日を基本単位として行なわれており、齋戒儀禮をより重いものにしようとの意圖から、その期間が、七日を単位として延びていったのだと推測されよう。

また、これらの齋が、佛教教團の内部で修されるよりも、在家の俗人たち、それも一般民衆をも含めた人々の間で實施されるものであったことにも注目すべきであろう。最初に、郗超の「奉法要」が記す六齋についての記事を引用したが、そうした知識人的な齋とは、いささか性格を異にする齋が生まれていたのである。そうした新しい齋の持つ特徴的な性格から、儀禮の内容が擴大してゆく中で、教團を中心とする佛教では考えにくいであろう、非佛教的な要素を、齋の場に積極的に引き込むことになった。六齋の功用を強調する「四天王經」も、そうした齋の場を基礎にして形成された偽經であったと推測される。たとえばその中に、

心中では清淨にところがけ、實際の行動では孝を盡くし、「慈・悲・喜・捨の」四等心をもって、生みの親への孝養を大切に⁸²する。朝ごとに尊廟に入⁸³って、稽首して悔過する。

とあ⁸⁴って、孝の觀念が強調されているのは、俗人が主體となる、中國的な齋の特徴を反映したものであっただろう。同じく「四天王經」には、佛陀の言葉として、次のよう⁸⁵にある。

わたしが涅槃に入⁸⁶ったあと、民衆は佛の教えにそむき、孝子などいなくなる。伺命(司命)は引き算をして、壽命は日ごとに短くなり、天の神の庇護は得られず、疫病や惡鬼が、日ごとに襲い來る。災害や怪事が連續し、願いはかなえられず、惡事や災禍が猛威をふるう。生きては國家權力によって牢屋に囚われ、死ねば地獄・餓鬼・畜生道におち

る。もしそこから出られ、人に生まれ代われたとしても、必ず下賤のものとなる。

こうした記述からも、齋に會する人々が、現實世界において社會的な矛盾を強く意識するところから、末法的な觀念に心を引かれており、齋の場においては、死後にもまた苦しい境遇が待っていることが強調され、説かれていたであろうことがうかがわれる。地獄への強い關心は、主としてこうした民衆的な齋の場で養われたものであったのだろう。

そうした齋の性格と密接に關連して、齋に参加するのは、現世の者たちだけではなく、さまざまな神々が、その場を訪れると意識されていたことは、前に引いたいくつかの物語りのな記述の中にも見えていた。齋は、人々が超越的な存在と接觸する場でもあったのである。その場合の超越的な存在が、上記のような齋の民衆的、折衷的な特徴からして、純粹に佛教的な菩薩や天部だけに限られなかったことだろうことは、容易に想像できるところである。とりわけ重要であるのは、そうした齋が正しく行なわれているかどうかを、その齋の場に降臨して觀察し、それを天上に報告する使者たちがいると想定されていたことである。

すでに見たように、齋を監視する四天王、あるいは八王が想定されていたのであるが、十王もまた、そうした齋の監視者として組織化されていた。あるいは、佛教の六齋をまねて、道教徒たちが十齋（十直齋）を組織化し、その道教の十齋が、今度は逆に佛教側にも影響を與え、佛經的な十齋が形成されたのであったのかも知れない⁶⁵。そうした佛經的な十齋においても、十の齋に對應する十王が必要だとされ、そのために、以前から齋と關わりを持っていた神々の中から、十柱の神たちが集められた。その際には、インドに由來する佛教的な神々のみに止まらず、民衆的な齋の參加者たちに親しい、中國の傳承的な神々が、むしろ積極的に集められたのであった。

十王について、個別に語られるのではなく、いく人かの王たちの間の關係に言及している例を挙げれば、唐代初年の唐臨「冥報記」には、次のような物語りが見える。⁶⁶

睦仁^{きじん}禰なる人物は、その出身は趙郡の邯鄲の人である。若くして經學を身につけ、鬼神の存在を信じなかった。つねづね鬼の有無を確かめたいと考え、鬼を見る能力を持った人物のもとで、その術を學ぼうとしたのであるが、十餘年がたっても鬼を見ることができなかった。……

「そうした彼が、ふとした機會から鬼を友人とすることになる」。仁禰は拜禮をして尋ねて云った、「あなたはいかなる方ですか」。答えた、「わたしは鬼です。姓は成で名は景、元來は弘農の成氏に出る家柄です。西晉時代に「弘農郡の」別駕となり、今は臨胡國の長史に任じられています」。仁禰が尋ねた、「その國はどこにあり、その王の名はなんと呼ばれるのでしょうか」。答えて云った、「黃河以北は、全て臨胡國なのです。國の役所は、樓煩西北の砂漠の中にあります。その王は、むかしの趙の武靈王であって、いまこの國を治めるに際しては、いつも太山の指導を受け、月ごとに上相を使者とし、太山に出向いて挨拶をさせられるのです。それでしばしばこのあたりを通りかかり、この地であなたとお會いすることになったのです」。……

睦仁禰が尋ねた、「道家の章醮儀禮は、役に立つのでしょうか」。成景が云った、「道というのは、天帝が統べている六道のことで、これを天曹（天の役所）と言います。閻羅王は、人間世界の天子のようなものであり、太山府君は尙書令、錄五道神は、もろもろの尙書たち、われわれの國のようなものは、現世の大きな州や縣に相當するのです。人間世界で道教儀禮が行なわれ、上章文書が奉られて願い事がなされたときには、いつも天曹がその文書を受け取り、閻羅王に下して云います、某月某日、某氏より斯く斯くの訴えがあった。道理を盡して審議し、なおざりなことをしてはならない、と。閻羅王が謹んで命を受け、慎重に處理することは、人間世界で、天子の詔を謹んで施行するのと變わりがありません」。

このように、人間世界と重なるようにして鬼神の世界が存在し、そこにも、現實世界と同様の官僚組織があるとされて

いる。その組織を整理をすれば、次のようになるう。

天帝—六道（天曹）—閻羅王—太山府君—錄五道神—臨胡國など鬼神の國

この組織の中に、十王のうちの、閻羅王、太山王、五道「轉輪」王と直接に關係する神々の名を見ることができるのである。加えて、この物語りの中では、道教が行なう宗教儀禮も一定の效力を持つとされており、そうした折衷的な宗教觀は、鋭い佛道論衡をくりひろげた、教理を中心とする、教團的・六朝知識人的な佛教信仰とは異なった性格のものであっただろう。それまで有力であった佛教信仰とはまた別の佛教受容のかたちだが、こうした物語りやそこに表明される神々の體系の背後にあったと想像できるのである。

これとほぼ同様の神々の名は、密教儀禮の中にも見ることができ。たとえば、「阿婆縛抄」卷一五四が記録する、焰魔天供の儀禮における、神々の形像の配置は、表一のようである。^⑧

この配置では、四天王が四隅を固めてはいるが、その中心に配されるのは、炎魔天、太山府君、五道太神の三柱の神であって、神々の上下關係をも含めて、上に見た、唐代初年の唐臨「冥報記」に載せられた物語りの言う所とよく一致しているのである。

このように十王たちの來歴について、追求を進めて來たのであるが、これま

表一

| | | | |
|--------|------|-------|----------|
| 持國天 | 天曹府君 | 地府大將軍 | 增長天 |
| (天曹府君) | | | |
| 梵天 | 后 | 左司 | 黃泉國王毘迦羅神 |
| 炎魔天 | 太山府君 | 五道太神 | (五道大神) |
| 帝釋 | 后 | 右司 | 百司諸司神 |
| 多聞天 | 毘迦羅神 | 地府善神 | 廣目天 |

で見つけられた資料からだけでは、十王の組織が最終的にいつ成立したのかについて、結論めいたことを言うのに十分ではない。ただ、すでにいく度も強調してきたように、十王の基本的な性格は、民衆的な齋の場に降臨し、その行事を監視する神々であって、毎月の齋が十齋として組織されたことが、十人の王を一つにまとめる契機となり、基礎となったことは確かであろう。

ステファン・タイザー氏は、十王という用語が唐代初年の、道宣が著わした佛典目録、「大唐内典録」巻五に見えていることを指摘している。^{⑥7} すなわち、「内典録」には、法雲の「辯量三教論」三巻と「十王正業論」十巻との二つの論が著録されており、その論題の中に、十王の名が見えているとするのである。しかしこの場合の十王は、「十王經」の十王とは無関係なものではなからうか。道宣は、これら二つの論について説明をし、次のように云っている。^{⑥8}

右の二つの論十三巻は、京師、西明寺の沙門、釋法雲が著述したものである。……法雲は、つねづね、俗人たちの誤った議論の中で、儒・佛・道の三教をみな一つの眞理を表明したものとし、帝王たちを論じる際には、その政道とそれぞれの時代風俗とに區別がなされていないことが氣になっていたことから、ひろく道理を探り、玄（道）と儒との比較検討をして、この二つの論を著わし、宗教者、俗人たちの目を覺まさせたのである。

確かなことを言うためには材料が不足しているとはいえ、こうした注記から推測すれば、「十王正業論」の十王とは、現世の十種類の帝王を指して言った可能性が大きいであろう。少なくとも、この資料だけからでは、唐代の初年に、ここで論じているような十王の觀念がすでに存在していたとは斷定しがたいのである。^{⑥9}

十齋には、それを監視する十人の王がいると想定されていた。しかし、その十人の王の名前は、必ずしも一定してはいなかったであろう。生七齋と密接に関わったであろう十齋に降臨する十王の名簿を記した文書が、敦煌寫本の中にいく種類もあり、ソワミエ教授は、それを一覽表にして示している。^{⑦0} 表二は、それを簡化して示したものである。ソワミエ教授

が取り上げた文書類には、十齋のほか、大乘四大齋、六齋などに日づけが挙げられており、唐代後半期の、おそらく在家の佛教信者たちが、生活の中で守るべき齋の全ての日づけを一年間にわたって書き出した、心覚えのための書きつけであつただろう。

この第二表には、「四天王經」が言及する六齋日についても書き加えてある。

「四天王經」において、月の前半と後半とで、使者・太子・四天王という三人の神の降臨が繰り返されるのは、一月を白月と黒月との二つに分け、同じ儀禮を二度行なう、インドの布薩(ウパーサタ)の儀禮をそのまま反映したものである。

十齋日については、一つの文書の中にも、降臨する神の名に齟齬があつたりして混亂が見えるのであるが、降臨する神々の中に太子や四天王の名前が留められていて、十齋が、「四天王經」に見えるような六齋の實修から發展して來たものであることが知られる。また、地藏菩薩十齋日は、地藏という名がついてはいるが、一般的な十齋の傳承をそのまま取り入れたものであつたことも、この表から確かめられるのである。

ソワミエ教授がまとめた、齋日を列記した寫本の中から、典型的な例として、ペリオオ三七九五番の文書を挙げてみよう。

この文書には、その最初に、大乘四大齋日(二月八日、四月八日、五月八日、七月十五日)、次に、三長齋月(二月、五月、九月)、ついで六齋日(月の八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、卅日)、そして十齋日(月の一日、「八日」、十四日、十五日、十八日、廿三日、廿四日、廿八日、廿九日、卅日)が列記されており、十齋日については、それぞれの齋日に降臨する神名も付記されている。さらにそのあとに、ソワミエ教授が「十二月禮佛文」と呼ぶ、正月一日の平旦の時に、東方に向かって四度拜禮を

表二

| | 六齋日 四天王經 | 十 齋 日 S. 4175 | 地蔵十齋日 S. 2565 | 地蔵十齋日 S. 2568 |
|------|-------------|------------------|------------------|------------------|
| 一 日 | | 童子 | 善惡童子 | 童子 |
| 八 日 | 使者 | 太山(子) | 太子 | 太子 |
| 十四日 | 太子 | 察命 | 司命 | 察命 |
| 十五日 | 天王 | 五道大將軍 | 五道將軍 | 五道大將軍 |
| 十八日 | | 閻羅王 | 閻羅王天子 | 閻羅王 |
| 二十三日 | 使者 | 天大將軍 | 天大將軍 | 大將軍 |
| 二十四日 | | 太山府軍(君) | 察命 | 太山府君 |
| 二十八日 | | 天帝釋 | 太山府君 | 帝釋 |
| 二十九日 | 太子 | 四天王 | 四天王 | 四天王 |
| 三十日 | 天王 | 大梵王 | 大梵天王 | 梵天王 |

すれば、百四十劫にわたる罪が除かれる、二月九日の鷄鳴の時に、南方に向かって四度拜禮をすれば、二百四十劫にわたる罪が除かれる等々といった、一年にわたる效果的な拜禮の日時を記した文章が続いている。これらの齋日の列挙は、その最後の、次のような言葉でまとめられている^①。

右に示した齋の日月は、玄奘法師が十二部經の中で、あらまし譯出したものである。もし人が、三年にわたって、つねに齋を守って禮拜を續けられたならば、願いは必ずかなえられ、「この文書を」抄寫して通行させれば、十萬六千六百劫にわたる罪が除かれる。穩やかであることこそ大切であり(？)、さまざまな方法による佛法探求にも「看心」以上に效果的なものはない。多様な知識よりも、口を慎むことが大切だ。三戒(八戒と具足戒と五戒)を犯した罪の中でも、特に惡口が重視される。一切の高價な香華のたむけも、好意を持つての忠告以上に出るものではない。

ここで繰り返し強調されているのは、口を慎むべきだという、普段の生活の中での人間關係を重視した教えである。そのことは、その前に列挙されている齋の實態が、人々が日常生活の中にあつて守るのが望ましいとされる生活規範であつたことと對應しているであろう。そうして、この文章において、齋を守り行なうことが、三年を單位としてその成果があらわれるとされていることは、「十王經」の死者の追福儀禮において、三年目が最後の齋日であることと、對應する觀念であつたろうと推測されるのである。

こうした十齋は、最初に述べたように、元來は、生前に、みずからの後生を祈願するために行なう生七齋と結びついたものであつたが、そうした齋の中から、死者の回向のための七七齋と後三齋とから成る十齋が分離して、獨自に展開してゆく中で、「十王經」が列挙している十人の王(地獄の十王)の名前も確定したのだと考えられる。

生前に、みずからのために行なう逆修儀禮が、死者のために行なう回向の儀禮へ重點を移していった、その中繼點となつたものとして、臨終の際の儀禮が想定できるのかも知れない。「灌頂經」卷十一には、逆修三七という儀禮のことが見

えている。^⑩

普廣菩薩が佛陀に申し上げた、「もし出家・在家の男女の信者たちで、法戒をよく理解し、身體が幻のごときものであることを知り、修行に勤め、菩薩道を行なって來た者がいて、その死期がせまったとき、逆修三七を行ない、灯火を絶えることなく點し、絹の幡蓋を懸け、僧侶たちを招いて尊い經典を轉讀してもらい、もろもろの福業を修したならば、多くの福が得られるものだろうか」と。佛陀が言った、「普廣よ、その福は莫大で、計りきれない」と。

前論に引用した「藥師經」にも、同様の、病氣が重くなった時に、灯火をともし、幡を懸け、病人の魂を地獄から招き還そうとする儀禮のことが見えていた。^⑪ここに描かれた儀禮は、生前に行なわれるものであったため、逆修三七とも呼ばれてはいるが、その際には、本人の意識はすでに失われており、その魂を地獄から救い出そうとするなど、死後に遺族たちが行なう回向の七七齋の儀禮と大きくは異ならなかった。こうした臨終の儀禮が生七齋と七七齋とを橋渡しし、十王の觀念も、こうした中繼點を経過して、七七齋に受け繼がれていったという道を想定することが可能であろう。

七七齋にむすびついた十王の名簿の方は、徐々に形成されたというよりも、生七齋に結びついていた元來の「十王經」(そのテキストがなんと呼ばれていたかは不明)が、七七齋を強調する經典として増補され、編纂しなおされた際に、新たに集められたものであった可能性が大きいと推測される。ただ、そのときには、手当たり次第に、冥府に關係する神々が、無原則に集められたのではなく、民衆的な齋の儀禮の中で主體になっていた神たちが一つにまとめられ、それで足りない部分は、觀念的な神名でうめられたのだらうと、ひとまず考えることができるのである。

そうした十王編成の作業に際して、基本となった神々は、前に引用した、唐臨「冥報記」の中に見えた、六道(天曹、閻羅王、太山府君、錄五道神といった範圍を越えなかった。雑密の儀禮において、儀式の場に召喚される神々が、ほぼ同

じ顔ぶれであったことも、前に見たところである。敦煌發見の願文で呼びかけられている神々についても、また同様である。たとえば、「結壇散食迴向發願文」と呼ばれている願文のうち、第二盤食を地下の幽冥の神々に奉げる際の唱えごとには、次のようにある。⁷⁴

佛弟子の某甲は、みずから壇を結び、食物を施し、呪を唱え、經を讀み、香を焚き、三日三晩にわたり灯火を點したあと、地下世界に向かって、幽冥の神々、冥府の役人たち、閻魔羅王、察命司錄、太山府主、五道大神、左の腕と右の肩とに乗る善惡童子、監齋巡使（齋を巡察する使者）、行道大王、吸氣收魂、判命主吏、六司都長、行病鬼王、内外通甲、諸方獄卒をお招きいたします。加えて、四神八將、十二部官、太歲將軍、黃幡豹尾、日遊月建、黒と赤との星神、八卦北宮、陰陽の主、井竈碓磑、門戸の妖精、街坊巷神、倉庫執捉、山河の靈異、水陸の神仙、宮殿の非人、樓臺の魍魎など、およびその眷屬たちをお招きいたします。どうか願わくは、神界での樂しみを棄て、その居るところを離れ、道場にやって來られて、この福分をお受けくださいますように。

ここには、下方、地下世界に向かって招く神々の名が列擧されている。多數の神々の名前が見えるが、その最初に擧げられているのが、「閻魔羅王、察命司錄、太山府主、五道大神、左膊右肩に載る善惡童子」といった、なじみ深い神々なのである。ちなみに、「十王經」も、次のような句で始まっている。⁷⁵

佛陀が、鳩戸^{クシナ}那城の阿維跋提河畔、娑羅雙樹のもとで涅槃に入ろうとされたとき、廣く大衆、もろもろの菩薩、摩訶薩、諸天龍王、天主帝釋、四天大王、閻羅天子、太山府君、司命司錄、五道大神、地獄官典たちを集められ、かれらは悉くやって來ると、世尊に禮拜したあと、合掌しつつ立っていた。

ここにも、閻羅天子、太山府君、五道大神などの名が列擧されていて、敦煌の願文の場合と、中心になる神々の名には變わりがないのである。

こうした例から考えても、「十王經」が形成された當時、冥府の神として、人々の意識の中に共通して存在していたのは、これらに共通する三、四の神のみであったのだろう。それ以外の神々は、十王の數を揃えるために、「十王經」の編纂者によって、倉卒に集められたものであったと推測されるのである。

第三章 願文

敦煌發見の「十王經」のテキストが大きく二つの種類に區分できるのであることについては、すでに多くの人たちが指摘するところであり、わたしも、前論でその考えを援用した。その二種類のテキストとは、第一種類のものは、地獄の十王とそこをおとずれる死者たちを畫いた彩色の圖が付いているテキストであり、第二種類のものは、そうした圖が付かないテキストである。第二のテキストの方が、第一のものに比べて、少し早く成立した可能性があるとの推測も、前論に記したところである。^⑧ 圖が付いた「十王經」のテキストに對しては、美術史的な觀點からする議論も含めて、すでに多くの論者が發表されている。そうした圖像の中では、地藏菩薩が大きな働きを示しているように見えるなど、「十王經」の本文では表面に出ていない要素が顯著に表現されており、十王信仰が向かって行こうとしていた方向をうかがうことができる。^⑨ ただ、ここでは、一般の人々の十王信仰について考えようとする立場から、第二の、圖の付かない、素朴なテキストの方に注目をして、議論を進めたい。

第二のテキストには、圖や讚が付かない、形態の點でも粗末な寫本が多い。一般の人々にもみずから書寫し、あるいは書寫を依頼することが可能な、民衆的な信仰をより直接的に反映する寫本であったと言えるであろう。そうした寫本には、圖が付かないかわりに、願文が付いている例が多い。しかも、そうした願文の中に、一般の人々の十王信仰に托した祈願

が、具體的なかたちで表明されているのである。こうした願文については、すでにタイザー氏が典型的なものをいくつか挙げて、詳しい解釋を加えている⁷⁸。ここでは、タイザー氏の議論を参考にしつつ、願文に表明される、一般の人々がこうした寫經に託した祈願の内容について分析を加えて、この小論のまとめとしたいと思う。

これら願文の中でも、「十王經」の書寫が持った意味を、もっとも典型的で、まとまったかたちで示しているのが、翟奉達の寫經である。この翟奉達の寫經は、現在では三箇所に分かれて所藏されている。すなわち、前半部分は天津市藝術博物館に、中間部分は北京圖書館に、最後の部分はパリでペリオコレクションの一部として保管されているのである。天津市藝術博物館所藏の寫本については、寫眞などを通して實際の形態を知りえないので、確定的なことは言えないのであるが、これらは、一續きであった元來の寫本が三つに分割されたのではなく、もともと三つに分けられた形で寫經が行なわれたものであったろうと推測される。

この翟奉達の寫經は、死者の供養のために、七七齋のそれぞれの齋日に對應して行なわれた寫經なのであった。天津市藝術博物館の寫本は、開七（二七）齋から四七齋までに對應する寫經であり、北京圖書館の寫本は、五七齋から收七（七七）齋まで、パリの寫本は、百日齋、一年齋、三年齋に對應したものである。

天津市藝術博物館所藏の寫本は、「佛說無常經」の寫經に始まり、その寫經のあとに、翟奉達による、次のような願文が付けられている⁷⁹。

顯德五年（七五八）、戊午の歲、三月一日の夜、家刀自^{いえとじ}である母上の馬氏が身罷り、今日、「三月」七日は、開七齋の日となった。檢校尚書・工部員外郎の翟奉達は、母上をしのび、謹んで「無常經」一卷を書寫し、また謹んで寶髻如來佛像一鋪（鋪は繪畫を數える單位）を畫いた。七七齋ごと、三年にいたるまで、齋のたびに經一卷を寫して、追福のいとなみとしたいと思う。願わくは、母上が、影に托して魂を飛ばせ、善所に往生して、三途の苦しみの中に墮ちるこ

とがなく、永く佛を供養できますように。

この寫經は、死去した馬氏の開七（一七日）齋の際に、翟奉達によって、その回向のために書寫されたものであった。この願文をそのまま讀めば、翟奉達が、母親の供養のために行なった寫經のように理解されるが、最後の三年齋の寫經に付けられた願文には「翟奉達が、死去した妻、馬氏の追福のために、齋ごとに寫經一卷を行なった」とある。回向を受けている馬氏は翟奉達の妻なのであった。その馬氏が、阿娘（おっかさん）と呼ばれるなど、その呼稱に混亂があるように見えるのは、彼女のために營まれる齋と寫經とが、翟奉達個人によって行なわれたのではなく、その息子やむすめたちを含めて、家全體で行なわれたからであつたろうか。上の願文で、馬氏が母上と呼ばれているのは、翟奉達の立場ではなく、その息子、むすめたちの視點で發せられた言葉だと推測されるのである。

上の願文でも表明されているように、齋ごとに寫經が行なわれた。その三年齋までの寫經の全體とそれぞれに付けられた願文がまるまる遺っている例として、この翟奉達の寫經は貴重である。翟奉達が、それぞれの齋に際して抄寫した佛典の名を列舉すれば、次のようである。

| | |
|-------------|----------------------------|
| 三月 一日夜、馬氏逝去 | |
| 三月 七日 | 開七齋 「佛說無常經」の寫經、寶髻如來佛の繪畫 |
| 三月十四日 | 二七齋 「佛說水月光觀音菩薩經」 |
| 三月廿一日 | 三七齋 「佛說咒魅經」 |
| 三月廿八日 | 四七齋 「佛說天請問經」 |
| 四月 五日 | 五七齋 「佛說閻羅王受記逆修生七齋功德經」（閻羅經） |

| | | |
|-------|-----|-------------------|
| 四月十二日 | 六七齋 | 「佛說護諸童子經」 |
| 四月十九日 | 收七齋 | 「般若波羅密多心經」(多心經) |
| 六月十一日 | 百日齋 | 「佛說盂蘭盆經」 |
| 年周 | 一年齋 | 「大般涅槃摩耶夫人品經」(佛母經) |
| | 周三齋 | 「佛說善惡因果經」 |

ここに見るように、翟奉達が齋ごとに書寫した佛典は、必ずしも代表的な大乘經典とは言えず、その中には偽經的な色彩の濃い經典も含まれているが、それらはみな當時の一般の人々に親しい佛典であったのだろう。それぞれの齋と書寫される經典の種類との間に必然的な關係があったのかどうかは確かめがたいものが多い。ただ、最初に書寫された「無常經」が臨終儀禮に關わる經典であったことについてはタイザー氏の指摘があり、また五七齋に「十王經」が書寫されたのは、死後、五七日目に死者が閻羅王の法廷に立つという十王信仰を承けたものであったに違いない。このとき書寫された「十王經」のあとに付けられた願文にも、次のように云っている。⁸⁰

四月五日の五七齋に、この經を書寫して、母上の馬氏の追福を行ないました。閻羅天子がこのことの證人となり、母上は、寫經の功德を身に受けて、安樂なところへ生まれ代われますように。

ここでは、齋を行ない、功德を積んだことの證人に、この日に判決を行なう閻羅王がなってくれるようにと祈願されているのである。そのほか、百日齋における「盂蘭盆經」、一年齋における「佛母經」の選擇は、死者が遺族たちの母親であったことを反映したものであったのだろうか。

この翟奉達の場合と同様に、一連の寫經の一部として「十王經」が書寫されている例を、他にもいくつか發見すること

ができる。たとえば、スタイン番號五四五〇の寫本は、

金剛般若波羅密經

佛說閻羅王受記令四衆逆脩生七齋功德往生淨土(十王經)

の二つの經典の組み合わせからなり、その最後に「一切の怨家と債主とが、「この寫經の」功德を受け取りますように」という願文が付けられている。怨みを結んでいる人々にも、功德が及ぶようにと祈られているのである。

あるいはまた、スタイン番號五五三一の文書は、次のような組み合わせである。

妙法蓮華經一卷(觀音經)

佛說解百生怨家陀羅尼經

佛說地藏菩薩經一卷

佛說天請問經一卷

佛說續命經一卷

佛說摩利支天經一卷

佛說延壽命經

佛說閻羅王授記四衆逆脩生七齋功德往生淨土經一卷

般若波羅蜜多心經一卷

ちなみに、この寫經には、「庚辰年十二月廿日」という紀年がある。

スタイン番號五五四四の寫經は、上に挙げたスタイン五四五〇の場合と同じく、「金剛般若經」と「十王經」とを組み合わせた寫本であり、それぞれの寫經のあとには願文が付いている。「金剛般若經」に付けられた願文には、次のようにある。

謹んで年老いた耕牛が淨土に生まれ變わり、彌勒菩薩が地上に降って來られたときには、この牛といっしょに彌勒の最初の説法の席に加わり、いっしょに聖なる佛法についての説法を聴聞できますように。

そのあとに續く「十王經」に付けられた願文には、次のように云う。⁽⁸²⁾

謹んで年老いた耕牛のために「金剛」一卷と「受記」(十王經)一卷とを書寫しました。この牛みずから寫經の功德を身に受けて、淨土に往生し、再びは畜生の身に生まれ代わることなく、天曹と地府とは、はっきりとした命令を下して、この牛の罪を訴えるようなものがないようにさせてください。辛未の歳の正月。

ここでは、「十王經」が「受記」一卷と呼ばれている。おそらく長く耕作に従事して來たのであろう牛が死んだあと、家族の一員に對するのと變わらぬ方式によって、その牛の後生が安樂であるようにと祈願されているのである。六道を輪廻するといふ佛教的な觀念からすれば、人間と畜生との違いは絶對的なものではなく、家族の一人が死んだあと、牛や羊に生まれ代わったという物語りは、當時の佛教説話の中にしばしば見えるところである。ただ、そうした佛教的な觀念にやるだけでなく、牛の力を借りて耕作を行ない、耕牛とともに生活をしている人々の思いが、死んだ牛のために寫經を行ない、その追福を營ませることになったものである。そのような生活的な水準で生と死とを考えようとするとき、大乘思想を代表するような經典ではなく、むしろ「十王經」のような、この世に生きるものたちの死後の運命を具象的に語る民衆的な經典がふさわしかったに違いない。

魏晉南北朝時期の佛教は、大貴族や國家を外護者として展開した。大乘佛典の高度に論理的な内容は、當時の文化を擔っていた貴族や上層の士大夫たちの思想的な欲求に應えるものであり、佛教的な儀禮もまた、國家の存在を莊嚴するものであり、現世を越えた超越的世界の存在を象徴的に表現するものでもあった。しかし、南北朝時代の後半期になると、

それとは性格を異にする、新しいかたちと内容とを備えた佛教信仰が、より低い階層の人々の中に成長してきた。

そうした新しい信仰の基礎にあったのは、大きな寺院を中心とするものではなく、地域に根ざした、數十人ほどの邑義などと呼ばれる人々の間に結ばれる信仰の場であった。そうした信仰の場を基礎にする宗教活動の中でも、とりわけ重要であったのが齋の儀禮であつただろう。齋の日には、人々は一ヶ所に集まり、儀禮を修することを通して信仰を一つにしたのである。そうした場で説かれる佛教教理は、高度に抽象的なものではなく、日常生活の倫理に密着したものであつた。そうした中では、佛教的な要素と中國の土着的な要素とは峻別されることがなかった。また人々は、現世を越えた淨土、佛國土にあこがれるにしても、それは地獄・餓鬼などの惡趣を見据えた上での希求であつた。「十王經」の基礎になる部分は、そうした人々の信仰の場において育まれたのだと推測されるのである。

安史の亂とそれ以後の社會的な混亂の中で、南北朝以來の門閥貴族たちの多くは、その社會的な基盤を失つていった。そうした貴族たちを外護者と頼んでいた佛教教團も、新しく別の支持階層を求める必要に迫られることになったであろう。その一つの道として、より低い階層へ教線を擴大しようとした。俗講とそれに結びついた講經文や變文文藝の發達がそうした動きを象徴するものであつたろう。十王信仰もまた、そうした流れの中で、今日の佛教儀禮にも大きな影響を遺す内容を備えた經典を形成したのであつた。「十王經」を特徴づけている、地獄からの救濟への強い希求や佛教的な佛菩薩と中國在地の神々との混淆といった性格も、そうした成立の場や時代の動向を直接に反映したものであつた。

注

- (1) 「十王經」の成立時期については、塚本善隆『引路菩薩信仰と地藏十王信仰』(『塚本善隆著作集』卷七、大東出版)に詳しい。
 (2) 小南一郎「十王經をめぐる信仰と儀禮——生七齋から七七齋へ」(吉

川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇年)

- (3) 十王經(テキストについては、杜斗城『敦煌本佛說十王經、校勘研究』甘肅教育出版社、一九八九年、を参照した)

若有善男子、善女人、優婆塞、優婆夷、預修生七往生齋者、毎月二時、

十五日、卅日、若是新死、從死依一七計、乃至七七、百日、一年、三年、并須請此十王名字、每七有一王下檢察、必須作齋、功德有無、即報天曹地府、供養三寶、祈請十王、唱名納狀、狀上六曹、善惡童子、奏上天曹地府冥官等、記在名案、身到日時、當便配生快樂之處、不住中陰四十九日、不待男女追救命

(4) 白居易「畫彌勒上生頓記」(白氏文集卷七)

樂天歸三寶、持十齋、受八戒者、有年歲矣、常日日焚香佛前、稽首發願、願當來世、與一切衆生、同彌勒上生、隨慈氏下降、生生劫劫、與慈氏俱、永離生死流、終成無上道

(5) 郁超「奉法要」(弘明集十二)

已行五戒、便修歲三月六齋、歲三齋者、正月一日至十五日、五月一日至十五日、九月一日至十五日、月六齋者、月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日、凡齋日、皆當魚肉不御、迎中而食、既中之後、甘香美味、一不得嘗、洗心念道、歸命三尊、悔過自責、行四等心、遠離房室、不著六欲、不得鞭撻罵詈、乘駕牛馬、帶持兵仗、婦人則兼去香花脂粉之飾、端心正意、務存從順

(6) 中國中世の齋會全般については、金澤啟明「初期中國佛教の齋について」(東方宗教六三、一九八四年、山崎宏「隋唐時代の僧徒の齋會」)

(7) 妙法蓮華經講經文(王重民其他「敦煌變文集」五〇八頁)

不把花鈿粉飾身、解持佛戒斷貪瞋、數珠專念彌陀佛、心地長修解脫因、三八鎮遊諸寺舍、十齋長具斷昏(輩)辛、如斯淨行清高衆、經內呼爲善女人

(8) 王梵志詩のテキストについては、張錫厚「王梵志詩校輯」中華書局、一九八三年、項楚「王梵志詩校注」上海古籍出版社、一九九一年、を參照した。

(9) 先修十王會願文(黃徵、吳偉「敦煌願文集」嶽麓書社、一九九五年、二〇八頁)

伏惟公義信成德、迴然不群、鐵石爲懷、忠貞立操、雖已渾跡人世、常興奉佛之心、敬達幽關、乃憑先修之力……是以精修妙供、直開甘露之門、稽首金人、願託當來之果、時以雁行表烈、論功稱揚、遞互相乘、次當云……願十王明鑑、來降道場、善惡部官、同臨此會、鑑斯誠懇、普爲護持、賴茲勝因、齋登覺道

(10) 【發願文範本等】逆修(敦煌願文集一二四頁)

既有過去而有此生、既因現在而感當果、三世論清、四生詎逃、若不預備資糧、何以樂乎冥道、所以策勤佛、深憑正因、身修自祈、自得竭精誠之志、割貪惜之財、營逆修十供清齋、今則某七爲道

(11) 【文範本等】先修意(敦煌願文集二〇九頁)

加以廣袖(袖)玉帛、大捨珍修(羞、瓊花供三德之尊、紙墨獻十王之號、是時也、金鞍玉鐙隨馬、彫裝寶帳(帳)銀屏、高駝皆負青蚨、亂綵咸鋪坐測(側)、竝上天曹地府、六道冥官、不昧陰靈、各垂領納、絲是欲抽金玉、預作前田、蘋繁烈(列)八德之尊、駝馬獻十王之位、總斯多善、竝用莊嚴

(12) 張澤洪「道教齋拒科儀研究」巴蜀書社、一九九九年、を參照。

(13) 十王經(S.三一四七)

(14) 如至齋日到、無財物及有事忙、不得作齋請佛、延僧建福、應其齋日、下食兩盤、紙錢銀餉新亡之人、并歸在一王、得免冥間業報飢餓之苦

(15) 【亡文】(敦煌願文集七二三頁)

夫無常者、天地之常期、存亡者、始終之大分、假使迴轉日月、誰免窮喪之津、覆海移山、莫能離無常之境、然今此會設齋意者、則有至孝奉爲亡考(妣)某七追念之福會也、唯亡靈乃母儀有則、慈訓滿堂、播女軌於六親、柔和規於九族、豈謂逝水淪波、悲泉路照……至孝等無處控告、唯仗福(門)、延屈聖凡、設齋追福、唯願以斯設齋、迴向福分、先用資(熏)亡靈氣識、唯願化生寶殿、游歷金臺、不落三途、無經八難、捨閻浮之促壽、獲淨土之長年、棄有漏之微軀、證無生之樂果、然後散霑法界、普及有情、賴此善緣、齊成佛果

(14)

『王梵志詩校輯』卷二、吾家多有田

(15)

冥祥記(法苑珠林九七、大正藏五三/一〇〇三c。なお、法苑珠林のテキストについては、高麗本大藏經所收のものを基本にした)

宋慧遠沙門者、江陵長沙寺僧也……遠本印齋頭、名黃遷……孝建二年、一旦自言死期、謂道產曰、明夕吾當於君家過世、至日、道產設八關、然燈通夕、初夜中夜、還猶豫衆行道、休然無異、四更之後、乃稱疲而臥、顏色稍變、有頃而盡、闔境爲設三七齋、建塔、塔今猶存

(16)

法苑珠林卷八五

唐蕭氏、是司元大夫崔義起妻、是蕭鏗女、鏗是僕射之姪、蕭氏爲人妬忌多瞋、好打奴婢、不信業報、至麟德元年、從駕到雒陽、二年正月身亡、死在地獄、蕭氏手下常所愛婢、名閨玉、年可十八、雖是奴婢、容貌端正、性識聰敏、信樂佛法、至二月、家內爲夫人設三七齋、僧止食時、夫人自來看齋、枷項鎖腰、獄卒衛從、餘人不知、唯此婢見、夫人靈著此婢言、音共夫人平生語音無異……今至地獄、受罪極重、備經諸苦、不可具說、聞家內今三七日、爲吾說齋、請求獄官、放一日假、暫來看齋……汝男女憶吾乳哺之恩、將吾平生受用資具、速捨修福、望拔冥苦、至七七、爲吾設齋之時、令此功德、早得成就、吾至齋日、更請官人、望得復來

(17)

廣異記(太平廣記卷三三七)

河中少尹李潯、以廣德二年薨、初七日、家人設齋畢、忽於中門見潯獨騎從門而入、奴等再拜、持潯下馬、入座於西廊、諸子拜謁泣、潯云、生死是命、何用悲耶、只攬亡者心耳、判囑家事

(18)

十王經

若是生之在之日、作此齋者、名爲預修生七齋、七分功德、盡皆得之、若亡沒已後、男女六親眷屬爲作齋者、七分功德、亡人唯得一分、六分生人將去、自種自得、非關他人與之

(19)

謝明興『中國中古的地藏信仰』國立臺灣大學文史叢刊、一九九九年、を参照。

(20)

提謂波利經(P.三三三)

長者白佛言、何謂五官、所住遠近、云何在人身中、官府在何許、佛言、五官之神、分在五處治、一處者在欲界中、二處者在人、衆生五臟中、三處在陰陽中、四處在龍神中、五處在地獄中、五官皆王治、諸天人民皆籍屬五官、五官亦司善補惡……五藏爲五行神氣所治、爲五官、五官者猶官舍也、主藏神

(21)

淨度三昧經(S.四五四六)

王白佛言、何等爲五官者、佛告王、五官者亦大、分治黎庶、天上上五官主賞善、地獄中亦有五官、與主五道大鬼神王收捕罪人、六事罪屬五官、一者行五逆罪、二者行十惡、三者不行五戒、四者不敬三寶、五者不畏天禁、六者……、何謂五官、一曰仙官、主禁殺、二者水官、主禁盜、三者鐵官、主禁淫、四者土官、主禁兩舌、五者天官、主禁飲酒、犯罪屬地獄五官

(22)

塚本善隆「中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史——」(『著作集』第二卷、大東出版社、一九七四年)

(23)

續高僧傳一、魏北臺石窟寺恒安沙門釋曇曜傳(大正五〇/四二八a)

隋開皇開壤、往往民間猶習提謂、邑義各持衣鉢、月再興齋、儀範正律、遞相鑑檢、甚具翔集云

(24)

「淨土三昧經」の傳承については、砂山稔「曇曜と淨度三昧經」日本中國學會報二十五集、一九七三年、も参照。

(25)

郝春文「東晉南北朝的佛教結社」歷史研究一九九二年第一期、を参照。

(26)

淨度(土)經(辨正論卷一、大正五二/四九五c)

八王者、謂八節日也、言天王所奏文書、一歲八出、故稱八王、此日最急、言歲終事畢、考課結定、上言天帝、三十二臣、四鎮、司命司祿、閻羅所司、神明聽察、疏記罪福、不問尊卑、一月六奏、六齋日是一歲三覆、即三長齋月也、今人左右肩上有左右契、左神男、左神女、男神疏善、女神疏惡、先前一、夜半上天、校定罪福、各自求功、爭了罪福、毛髮不差、如來大悲、爲拔彼苦、勸修齋戒、令其得樂

(26)

佛說灌頂拔除過罪生死得度經十二卷（大正藏二一／五三五C）

救脫菩薩語阿難言、閻羅王者首領世間名籍之記、若人爲惡、作諸非法、無孝順心、造作五逆、破滅三寶、無君臣法、又有衆生、不持五戒、不信正法、設有受者、多所毀犯、於是地下鬼神及伺候者、奏上五官、五官料簡、除死定生、或注錄精神、未判是非、若已定者、奏上閻羅、閻羅監察、隨罪輕重、考而治之、世間瘳黃之病、困篤不死、一絕一生、由其罪福未得料簡、錄其精神、在彼王所、或七日、二三日、乃至七七日、名籍定者、放其精神、還其身中、如從夢中見其善惡、其人若明了者、信驗罪福、是故我今勸諸四輩、造續命神幡、然四十九燈、放諸生命、以此幡燈放生功德、拔彼精神、令得度苦、今世後世、不遭厄難、長尾佳代子「漢譯佛典における「俱生神」の解釋」パーリ學佛教文化學十三號、二〇〇〇年

(28)

R. N. Dandekar, "Yama in the Veda," Select Writings I, 1979. また Alex Wayman, "Studies in Yama and Māra," Indo-Iranian Journal 3, 1969. などを参照。

(29)

問地獄經（法苑珠林卷七）

閻羅王城之東西南北、面列諸地獄、有日光而不明淨、唯黑耳獄、光所不照、人命終時、生中陰、中陰者、已捨死陰、未及生陰、其罪人乘中陰身、入泥犁城、泥犁城者、是諸罪人未受罪之閻、共聚是處、巧風所吹、隨業輕重、受大小身、臭風所吹、成就罪人粗醜之形、香風所吹、成就福人微細之體

(30)

佛說淨度三昧經（S. 四五四六、牧田諦亮『疑經研究』京都大學人文科學研究所、一九七六年、の校祿を参照）

佛告王曰、凡人無戒、復無七事行者、死屬地獄、爲五官所司、錄命屬地獄天子、天子名閻羅、典主佛界、諸天人民鬼神龍飛鳥走狩、皆屬天子、天子有八大王、八大王復有扶容王三十國……何徵君王臣民、疏善記惡、以奏上扶容、扶容王、王轉奏八王、八王復轉奏大王、大王奏天子、人民所犯、凡二十事最重……引人著三十八大苦處、大泥犁中、中

(31)

泥犁、各有城郭、有八大王、有小王三十、第一平湖王、典主阿鼻摩訶泥犁、中有大金、准廣縱四十里、其深亦爾、罪人滿中、但坐殺生淫盜、不孝不忠、第二蒼平王、典治黑繩獄……第三秦都王、典治鐵臼獄……第四輔天王、典治合會獄……第五聖都王、典治太山獄……第三十原都王、主治鐵輪獄……犯是二十大過者、皆更遍是三十泥犁、積不可計劫大泥犁刑竟、次入百四小泥犁

(32)

密教儀禮と閻羅王との關係については、長部和雄「唐代密教における閻羅王と太山府君」道教研究第四冊、一九七一年、を参照。

(33)

行者欲修是法者、先應知王五變之身、竝其大宮一一緣起、其五變者、一者焰羅法王、是即本號、二者死王、三者黃泉國善賀羅王、四者料罪忿怒王、五者檀摩少忿怒王、本宮在鐵圍山之北地中、是即冥道宮也、五萬眷屬而爲圍繞、宮中庭有檀摩幢、其頭有一少忿怒之面、王常見其面、知人間罪輕重善惡、人間有作重罪之者、從其口出火光、光中黑繩涌出警覺、見木札、知姓名、料記之、又有作善之者、白蓮華從口開敷、其香普熏、大山府君五道將軍王、常奉王教、能定善惡、凡欲修是法時、設供物、國王王子及百官宰相等人民、隨人應設供物……是法、疫病氣病一切病惱時、宜修、兼能修時、正報盡付死籍、能乞王削死籍、付生籍、到疫病之家、多誦大山府君呪

阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行法儀軌卷中（大正藏二一／一九四C）

爾時佛與無央數天龍神鬼神阿修羅說阿吒薄俱元帥大將呪……手執香華、四方啓請云、弟子某甲、奉請十方諸佛、諸大菩薩、一切賢聖、有天眼者見我、有天眼者願聞、某國某甲、今入道場、願諸佛菩薩、一切賢聖、證知弟子……二十八部一切神王、參辰日月、諸天善神、南斗注生、北斗注殺、天曹天（地）府、太山府君、五道大神、閻羅大王、善惡童子、司命司錄、六道鬼神、山神王海神王、風神王樹神王、水神王金神王、今皆明聽、汝等受我香華、飲食供養、擁護弟子某甲及諸眷屬、

使作法求願、如意成吉

(34) 項楚『王梵志詩校注』上海古籍出版社、一九九一年

(35) 酒井忠夫『太山信仰の研究』史潮七二、一九三七年

(36) 『六度集經』卷三(大正三/十五c)

數更太山燒煮諸毒衆苦、或爲餓鬼、洋銅沃口、役作太山、或爲畜生、屠割剝裂

(37) 『六度集經』卷六(大正三/三六c)

王念無常、自惟曰、吾爲不善、死將入太山乎、何不聚金以貢太山王耶、於是斂民金……童子啓母曰、昔以金錢一枚、著亡父口中、欲以賂太山王、今必存矣、可取以獻王也

(38) 冥報記(法苑珠林卷二八)

唐兗州鄆縣人、姓張忘字、曾任縣尉、貞觀十六年、欲詣京赴選、途經太山、因而謁廟祈福、廟中府君及夫人并諸子等、皆現形像、張時偏禮拜訖、至於第四子、傍見其儀容秀美、同行五人、張獨祝曰、但得四郎交遊、詩賦舉酒、一生分畢、何用仕宦……至大堂下、謁拜而見、府君非常偉絕、張時戰懼、不敢仰視、判官判事、似用朱書、字皆大……張具言之、四郎大驚云、不知嫂來此也、即自往造諸司法所、其類乃有數十人、見四郎來、咸走下階、重足而立、以手招一司法近前、具言此事、司法報曰、不敢違命、然須白錄事知、遂召錄事、錄事許諾云、仍須挾此案於衆案之中、方便同判、始可得耳

(39) 焰羅王供行法次第(大正藏二一/三七五b)

次請五道將軍王、金剛合掌稱名曰、五道將軍王、左司命、右司命、次請天曹府君、一切天曹百司官屬、都官使者、及諸部類、降臨此壇場、受我供養、地府神君、平等大王、一切地府百司官屬、都官使者、諸司部類、降臨壇場、受我供養、典主地獄三十六主、馬頭羅刹、牛頭羅刹等諸眷屬、降臨此壇場、受我供養、地主明王、山川嶽瀆、城隍社廟、一切神衆、各與眷屬、願到壇場、受我供養、今過僧尼、未解脫者、施主先亡、七代久遠、一切靈魂、及無始時來、冤家債主、降臨此壇場、

受我供養、曠野大力、燒面大王、無量百千萬億那由他恒河沙諸餓鬼等、各與眷屬、降臨此壇場、受我供養

(40) 大正新脩大藏經第五一冊、一七五頁c

(41) 玄怪錄卷二(上海古籍、一九八五年、排印本)

文明年、竟陵掾劉諷、夜投夷陵空館、月下憩、忽有一女郎西軒至、儀質溫麗、緩歌閑步、徐徐至中軒、回命青衣曰、紫綬、取西堂花因來、兼屈劉家六姨姨、十四舅母、南隣翹翹小娘子、并將溢奴來、傳語道、此間好風月、足得游樂、彈琴誦詩、大是好事、雖有竟陵判司、此人已睡、明月下不足回避也、未幾而三女郎至……一女郎爲明府、一女郎爲錄事、明府女郎舉觴、澆酒曰、願三姨婆壽等祇果山、六姨姨與三姨婆壽等、劉姨夫得太山糾判官、翹翹小娘子嫁得諸餘國太子、溢奴便作諸餘國宰相、某三四女伴總嫁地府司文舍人、不然、嫁得平等王郎君六郎子、七郎子、則平生素望足矣、一時皆笑曰、須與蔡家娘子賞口、翹翹時爲錄事、獨下一籌、罰蔡家娘子曰、劉姨夫才貌溫茂、何故不與他五道主使、空稱糾判官、怕六姨姨不歡、請喫一盞、蔡家娘子即持杯曰、誠知被罰、直緣劉姨年老眼暗、恐看五道黃紙文書不得、誤大神伯公事、飲亦何傷、於是衆女郎皆笑倒

この物語りに見える、酒令の遊びの中での、明府、錄事などの役目については、麻國鈞、麻淑雲『中國酒令大觀』北京出版社、一九九三年、を參照。

(42) 慧琳一切經音義卷五(大正五四/三三八c)

爛魔、梵語鬼趣名也、經文作剎魔……義翻爲平等王、此司典生死罪福之業、守地獄八熱八寒、及以眷屬諸小獄等、役使鬼卒、於五趣之中、追捕罪人、捶拷治罰、決斷善惡、更無休息

(43) 張錫厚『王梵志詩校輯』中華書局、一九八三年

(44) 小南一郎『道教信仰と死者の救済』東洋學術研究二七卷別冊、一九八八年、を參照。

(45) 孝姿隨葬衣物疏(吐魯番出土文書)第二冊、文物出版社、一九八一年

小田義久「五道大神考」東方宗教四八、一九七六年。ちなみに、京都嵯峨野の車折（くるまざき）神社に祀られている清原頼業は、五道冥官となったとされる（山州名跡志九、新修京都叢書十五、臨川書店、

……平生所用之物，全從延泉、永徽六年丁卯歲、十二月十日、趙洋□成年、持佛五戒、專修十善、宜向行年、□□長故、時見李王□……即々如律令

(51) 永徽六年趙羊德衣物疏〔吐魯番出土文書〕第六冊

然徂殞、逕涉五道、幸勿呵留、任意聽過、請書張堅固、時見李定度、若欲求海東頭、若欲覓海西壁、不得奄遏留停、急急如律令

戒、專修十善、宜向遙齡、永賜難老、但昊天不弔、以此月十九日、忽

紫綾褶袴一具、白練禪衫一具……攀天糸萬萬九千丈、延昌卅六年丙辰歲、三月廿四日、大德比丘某甲、敬移五道大神、佛弟子某甲、持佛五

(50) 延昌三十六年衣物疏(『吐魯番出土文書』第三冊)

六六冊、一九九四年、四六ページの釋文を参照。

(49) 王當買地券については、小南一郎「漢代の祖靈觀念」東方學報（京都）

翟氏□隨所有衣物、人不得認名、認名須桃券華生、段鷄子雛……

(48) 龍興某年宋泮妻翟氏衣物疏〔吐魯番出土文書〕第一冊

虎、書物數、前朱雀、后玄武……要、急急如律令

故紫結髮□□……故木疏一枚 建初十四年八月廿九日、高昌郡高縣都鄉孝敬里民韓渠妻□命早終、謹條隨身雜物如右、時見、左清龍、右白

(47) 西涼建初十四年(488)韓渠妻隨葬衣物疏『吐魯番出土文書』第一冊

新疆人民出版社、一九九〇年

(46) 侯燦——吐魯番晉——唐古墓出土隨葬衣物疏綜述——《高昌樓蘭研究論集》

東頭、若欲覓海西畔、不得奄逗留、急急如律令

神、佛弟子孝慈持佛五戒、專修十善、以此月六日物故、遷淨五道、任意所適、右上所件、悉是平生所用物、時人張堅固、李定度、若欲求海

(53) 提謂經 (P. 三三三)

一八九九年）。日本の傳承では、清原頼業ほか、菅原道眞、小野篁など、學者が地獄と關係することが多いようである。それが、中國文化接受の一つのかたちであつたのだろうか。

長者曰、何謂爲五道本耶、佛言、作天行、得生天、作人行、得生人、作奴婢畜生行、生奴婢畜生、作餓鬼行、則爲餓鬼、作地獄行、則墮地獄、長者曰、願勞神說五道行、佛言、持五戒、爲人行、行十善、得生天。

(54) 普曜經卷四 (大正藏三/五〇七c)

於是菩薩稍進前行，觀五道神，名曰奔識，住五道頭，帶劍執持弓箭，見菩薩來，釋弓投箭解劍退住，尋時稽首菩薩足下，白菩薩曰：梵天之際，天王見敕，守五道路，不知如之，愚不敏達，惟告意旨，菩薩告曰：雖主五道，不知所歸，源所從來，五戒爲人，十善生天，慳慳餓鬼，觚

突畜生、十惡地獄、無五趣行、便歸人本、不慕五趣、以無五陰三毒六衰、則是泥洹、不處生死、不住泥洹、便不退轉、受菩薩決、無所從生、靡所不生、於諸所生、悉無所生、卿持伶刀、五兵宿衛、吾孰知惠無極大劍、斷五趣生死

(55) 杜德橋 G. Davidson「唐代前後的五道將軍」(中國國際漢學研討會論文集《華夏文明與傳世藏書》中國社會科學院歷史研究所,一九九六年)

(56) 大目乾連冥間救母變文(周紹良其他《敦煌變文講經文因緣輯校》江蘇古籍出版社,一九九八年)

大王便喚業官伺命司錄、應時卽至、是和尙阿嬈名青提夫人、亡後多少時、業官啓言大王、青提夫人亡來已經三載、配罪案總在天曹錄事司、太山都尉一本、王喚善惡二童子、向太山檢青提夫人在何地獄、大王啓言和尚、共童子相隨、問五道將軍、應知去處、目連聞語、便辭大王卽出、行經數步、卽至奈河之上、見無數罪、脫衣掛在樹上……目連問已、更往前行、時向中間、卽至五道將軍坐所、問阿嬈消息處、若爲陳說、五道將軍性令(靈)惡、金甲明晶光交錯、左右百萬餘人、總是接飛手

(57) 脚、叫喊似雷驚振動、怒目電光輝霍、或有劈腹開心、或有面皮生剝、目連雖是聖人、亦得魂驚膽落……若向三途何處苦、咸言五道鬼門關韓擒虎話本〔敦煌變文集〕卷二〕

忽然十字地裂、涌出一人、身披黃金鎖甲、頂戴鳳翅頭傘、〔手〕按三丈頭低、高聲唱諾、擒虎一見、當時便問、公是甚人、神人答曰、某原是五道將軍、何來、夜來三更、奉天符牒下、將軍合作陰司之主、擒虎聞語、或遇五道大神、但某請假三日、得之已否、五道大神啓言將軍、緣鬼神陰司、無人主管、一時一刻不得、擒虎聞語、忽然大怒、問爾屬甚人所管、某屬大王所管、擒虎責言、不緣未辭本主、左脇下與一百鐵棒、五道將軍聞語、嚇得甲背汗流、臣啓大王、莫道三日、請假一月已來恕得

(58) 梁高僧傳卷七〔大正藏五〇/三六九b〕

釋僧苞、京兆人、少在關、受學什公、宋永初中、遊北徐、入黃山精舍、復造靜定二師進業、仍於彼建三七普賢齋懺、至一七日、有白鶴飛來、集普賢座前、至中行香畢、乃去、至二十一日將暮、又有黃衣四人、繞塔數匝、忽然不見、苞少有志節、加復祥感、故匪懈之情、因之彌勵、普賢菩薩と六牙の白象を中心に据えて行なわれる三七齋懺の場に入々が多數あつたことは、同じく梁傳八、釋慧基傳〔大正五〇・三七九a〕にも見える。

(59) 梁高僧傳卷一〔大正藏五〇/四〇七a〕

釋道罔、姓馬、扶風人……於是進修禪業、節行彌新、頗作數過普賢齋、竝有瑞應、或見梵僧入座、或見騎馬人至、竝以未及喧涼、忽不見

(60) 冥祥記〔法苑珠林十七〕

宋沙門釋道環、扶風好時人也、本姓馬氏……元嘉二年九月、在雒陽爲人作普賢齋、道俗四十許人、已經七日、正就中食、忽有一人、袴褶乘馬、入至堂前、下馬禮佛、環謂常人、不加禮異、此人登馬揮鞭、忽失所在、便見赤光、赫然竟天、良久而滅、後三年十二月、在白衣家、復作普賢齋、將竟之日、有二沙門、容服如凡、直來禮佛、衆中謂是常僧、

(61) 不甚尊仰……沙門出門、行可數十步、忽有飛塵、直上衝天、追目此僧、不復知所
このことについては、船山徹氏の示教を得た。船山氏は、齋にとまなう靈驗についての記述は、「法華經」普賢品がもっとも古く、それが「普賢觀經」に引き繼がれてゆくと考えている。「佛教史學研究」第四三卷第二號、二〇〇一年、一三頁を参照。

(62) 佛說四天王經〔大正藏一五/一八a〕

內以清淨、外當盡孝、以四等心、奉養所生、晨入尊廟、稽首悔過
佛說四天王經〔大正藏一五/一八c〕

(63) 吾善逝後、民違佛教、無復孝子、伺命減算、壽日有減、天神不祐、疫病惡鬼、日來侵害、災怪首尾、願與意違、非禍縱橫、生羅王法之囹圄、死入地獄餓鬼畜生、若出爲人、必爲下賤

(64) Michel Soyrie, "Les dix jours de jeune du 'Taoism'", (吉岡博士還曆記念道教研究論集) 國書刊行會、一九七七年) を参照。

(65) 冥報記卷中〔高山寺本により、尊經閣本も参照した〕

畦仁禪者、趙郡邯鄲人也、少有經學、不信鬼神、常欲試其有無、就見鬼人學之、十餘年不能得見……禱即拜之、問公何人也、答曰、吾是鬼耳、姓成名景、本弘農人、西晉時、爲別駕、今任臨胡國長史、仁禱問、其國何在、王何姓名、答曰、黃河已北、總爲臨胡國、國都在樓煩西北沙磧是也、其王是故趙武靈王、今統此國、總受太山控攝、每月各使上相朝於太山、是以數來過此、與君相遇也……禱問曰、道家章醮、爲有益不、景曰、道者、天帝總統六道、是謂天曹、閻羅王者如人天子、太山府君尚書令、錄五道神如諸尚書、若我輩國如大州、每人開事道、上章請福、天曹受之、下閻羅王云、某日月得某甲訴云云、宜盡理、勿令枉濫、閻羅敬受而奉行之、如人之奉詔也

(66) 阿婆婆抄卷一五四〔大日本佛教全書〕佛教刊行會、大正三年)

(67) Stephen F. Teiser, *The Scripture on Ten Kings, and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, University of Hawaii

- Press, 1994
- (68) 大唐内典錄卷五(大正五五/二八二a)
辯量三教論(一部三卷)、十王正業論(一部十卷)
右三論一十三卷、京師西明寺沙門釋法雲所造……每見俗流邪論、均三教於一宗、商略皇王、混政道於時俗、遂搜採名理、討覈玄儒、著茲二論、開道悟俗
このことについては、酒井忠夫「十王信仰に關する諸問題及び閻羅王受記經」齋藤先生古希祝賀記念論文集、にすでに指摘がある。
蘇 Michel Soyrié, "Les Dix jours de jeûne de Kṣitigarbha", *Contributions aux études sur Touen-Houang*, 1979 (法國學者敦煌學論文選萃、中華書局、一九九三年)
P. 三七九五
- (71) 右上件齋日月、是玄奘法師在十二部經略出、若有人能滿三年、每依時持齋禮拜、所求必應、抄本流轉、除罪十萬六千六百劫、寂和尚大、萬樂(般)求法、不及看心、千種多知、不如禁口、三戒中罪、唯有穢言、一切名香、無過善語
- (72) 灌頂經卷十一(大正藏二一/五三〇a)
普廣菩薩復白佛言、若四輩男女、善解法戒、知身如幻、精勤修習、行菩薩道、未終之時、逆修三七、然燈續明、懸繪幡蓋、請召衆僧轉讀尊經、修諸福業、得福多不、佛言普廣、其福無量、不可度量
長尾佳代子「藥師如來像と八支齋」九州龍谷短期大學佛教文化八號、一九八九年、を参照。なお、「灌頂經」と重なる部分の多い「藥師如來本願經」については、岩本裕教授の翻譯と解説(『佛教聖典選六』讀賣新聞社、一九七四年)がある。
- (74) 【結壇散食迴向發願文】(『敦煌願文集』五七四頁)
弟子ム甲、自結壇散食、誦呪轉經、焚香然燈三日三夜者、遂請下方竊冥神理、陰道官僚、閻魔羅王、察命司錄、太山府主、五道大神、左膊右肩善惡童子、監齋巡使、行道大王、吸氣收魂、判命主吏、六司都長、
- (75) 行病鬼王、内外通申、諸方獄卒、又請四神八將、十二部官、太歲將軍、黃幡豹尾、日遊月建、黑赤星神、八卦北宮、陰陽之主、井竈確礧、門戶妖精、街坊巷神、倉庫執捉、山河靈異、水陸神仙、宮殿非人、樓臺烟燭等、并諸眷屬、竝願捨於所樂、離於所居、來就道場、領斯福分
十王經
一時佛在鳩尸那城阿維跋提河邊、婆羅雙樹間、臨般涅槃時、普集大衆及諸菩薩摩訶薩、諸天龍王、天主帝釋、四天王、閻羅天子、太山府君、司命司錄、五道大神、地獄官典、悉來聚集、禮敬世尊、合掌而立
張總「閻羅王授記經」綴補研考(『敦煌吐魯番研究』第五卷、二〇〇一年)もまた、「十王經」を、圖が付いた「佛說十王經」と圖の付かない「閻羅王授記經」とに區分して、後者の成立が前者よりも早いとしている。
- (77) 十王信仰と地藏菩薩との結合については、莊明興『中國中古的地藏信仰』(注一七)を参照。
- (78) S. F. Teiser, "Scribure on Ten Kings", 前掲注六七
- (79) 翟奉達願文(『敦煌願文集』九三〇頁)
顯德五年歲次戊午、三月一日夜、家母阿婆馬氏身故、至七日開七齋、夫檢校尚書工部員外郎翟奉達憶念、敬寫無常經一卷、敬書寶誓如來佛一鋪、每七至三周年、每齋寫經一卷追福、願阿婆托影神游、往生好處、勿落三途之災、永充供養
天津藝術博物館所藏の寫本については、施萍亭「一件完整的社會風俗史料——敦煌隨筆之三」敦煌研究一九八七年二期、を参照。
- (80) 翟奉達願文
四月五日五七齋、寫此經、以阿婆馬氏追福、閻羅天子以作證明、受領寫經功德、生於樂處者也
S. 五五四四
- (81) 奉爲老耕牛神生淨土、彌勒下生、同在初會、俱聞聖法
同上
- (82)

奉爲老耕牛一頭、敬寫金剛一卷、受記一卷、願此身死受寫經、往生淨土、再莫受畜生身、天曹地府、分明分付、莫令更有讐訟、辛未年正月
ちなみに、敦煌寫本の中に動物のための願文がいくつもあることの
意味については、Danielle Elisberg, "Pratiques funéraires animals
en Chine ancienne et medievale", *Journal Asiatique*, 280, 1992年
(法國漢學 第五輯、中華書局、二〇〇〇年)を参照。

圖版説明

圖一 阿婆縛抄(『大日本佛教全書』佛書刊行會、一九一四年) 附圖

圖二 和泉市久保惣記念美術館提供の寫眞

圖三 張總「《閻羅王授記經》綴補研考」敦煌吐魯番研究第五卷、二〇〇一年、
附圖

圖四 『敦煌石窟全集九、報恩經圖卷』商務印書館、二〇〇〇年、書き起こし

圖五 和泉市久保惣記念美術館提供の寫眞